الكرمل

فصلية ثقافية



74-75

شتاء و ربيع 2003

ليس السؤال المطروح الآن: متى تبدأ الحرب؟ السؤال هو: متى تنتهي هذه الحرب التي لا مبرِّر لها؟ وهل هي حرب حقاً؟ أم غزوة تذكرنا بأن القوة المتحرِّرة من البُعد الأخلاقي لا تتقن إلاَّ دفع البشرية إلى الهاوية؟

لم يعد الحديث يدور حول موعد الحرب الأمريكية على العراق، حول التفوُّق التكنولوجي والأسلحة الجديدة التي ستُجرِّبها أميركا بالجسد العربي المستباح، بل يدور الحديث عمَّا بعدها. كأن الحرب قد وقعت أمس، فالسيناريو الدموي واضح، والفيلم كامل التصوير. الغامض الوحيد هو: ماذا بعد الحرب؟ ما هي صورة العالم العربي، وما هي صورة العالم. الحكماء وحدهم، وهم قلة، يقولون إن الغامض واضح. إنه الفوضى الكونية والخراب.

مطرٌ أسود على الأبواب. لن يرى القتلى عيون القتلة. ولن ينظر القتلة في عيون ضحاياهم. فالأزرار الإلكترونية البعيدة سَتُرْجئ محاكمة الضمير الإنساني إلى أمد بعيد. لقد قال الأقوياء كلمتهم: نحن في مرتبة الله. فأميركا لم تعد دولة ولا إمبراطورية. إنها تفكّر وتقول وتتصرّف باعتبارها القدر الإلهي. وفي وسع الإرهاب الأميركي، الفكري والعسكري، أن يمضي إلى عمله، لا دفاعاً عن نمط الحياة الأميركية، بل دفاعاً عن حقه في احتكار الكرة الأرضية والفضاء، مُحمّلاً بكل الرسائل المقدسة المخوَّل بكتابتها أيّ موظف في البنتاغون، لإخفاء كلمة السرّ الحقيقية وهي: النفط!

النفط أسود. الضمير أسود. والمطر أيضاً أسود. فإنَّ هَوَسَ الأقوياء بهندسة التاريخ سيحكم على البشر، العاجزين عن وقف الجنون الأميركي عند أيّ حدّ من حدود العقل، إمَّا بالتثاؤب أمام شاشات التلفزيون في عالم يعاني من الموت والضجر، وإمَّا باستعجال موعد القيامة بالصلاة أو بالجنون المضاد. فمن كان يظنّ أن بلاغة البوارج الحربية الاستعمارية في القرن التاسع عشر ستكون هي ذاتها مرجعية خطاب القوة في القرن الحادي والعشرين؟ ومَنْ كان يظن أن خرافة «عبء الرجل الأبيض» الأوروبية الصنع ستعود إلى الحياة في أميركا المتعدّدة الألوان والأجناس؟ فهل لمثل هذا «التقدم» من معنى آخر غير استنساخ أسوأ ما في الماضي من «تأخر»؟

في وسع التاريخ أن يكون طائشاً حين يصنعه طائشون. لكن المسألة ليست بهذه البساطة، فأميركا لا تسعى للهيمنة على العراق، بنفطه وسائر عناصر قوته الكامنة التي قد تتحدّى الولاية الأميركية الثانية والخمسين فحسب، بل للهيمنة أيضاً على القرن الحادي والعشرين بأكمله، لإبقاء العالم أحاديّ القطب، لإرباك الاتحاد الأوروبي، للإشراف عن كثب على مستقبل الصين، لاحتواء العالم تحت السيادة الإمبراطورية الأميركية المطلقة، ولتدبير شؤون الغد البشري برؤية جنرالات قصيري النظر، بعيدي المغامرة.

هل يجرؤ أحد على التساؤل عمن يهدّد العالم والتاريخ الإنساني حقاً بأسلحة الدمار الشامل، من يملكها أم مَنْ يحلم بأن يملكها؟ فبالديموقراطية أيضاً يمكن تشريع الحرب وإلقاء قنبلة نووية على هيروشيما، ما دامت المرجعية الدولية طوع بنان الأقوى الذي يحتقر كل المرجعيات والشرعيات التي لا تتلاءم مع شركته الخاصة ومصلحته الخاصة.

عالم مجنون. عالم يفتقر إلى التوازن، وإلى الندّية، وإلى المرجعية. عالم يفتقر إلى حقّ النقض، وإلى تعدّدية الآلهة الفكرية... ومع ذلك، فإن بعض الواهمين العرب يصدِّق أن الغزوة الأميركية الجديدة تأتي لإصلاح أحوال العرب، لقصف الصحراء العربية بصواريخ ستفجِّر فيها ينابيع الديمقراطية، وحقوق الإنسان، والحرية الفردية، والحداثة، وتحرّر المرأة، إلى جانب التوزيع العادل للثروة النفطية، وهي أمانة في عنق أميركا، على الفقراء العرب!!!

لكن هذا الوهم يبقى ناقصاً إذا لم يتبعه وهم آخر هو: أن أميركا ستتفرَّغ بعد ذلك للاعتراف بحق الفلسطينيين في الاستقلال والعدالة، بعدما يكون فريق المفتشين الدوليين قد تأكّد من خُلو إسرائيل من أسلحة الدمار الشامل، ومن تخلِّيها عن برنامجها النووي...!!

سيحدث ذلك أمس!

دراسات ومقالات
١

الذاكرة والهوية

أحمد سعدي

النكبة هي الكارثة الكبرى التي حلت بالفلسطينيين، فغيّرت حياتهم إلى أبعد الحدود. ففي المقام الأوّل دفعتهم إلى الشتات، حيث تحوّل ما بين ٧٧ ـ ٨٣ بالمائة من الفلسطينيين القاطنين في الجزء الذي أصبح يعرف باسم إسرائيل بعد الحرب ـ ٧٨ بالمائة من مساحة فلسطين الانتدابية ـ إلى لاجئين. لذلك، تشكّل النكبة في نظر الفلسطينيين فقدان الوطن، انهيار المجتمع، فشل الطموحات القومية، وبداية عملية متسارعة تهدد بتدمير ثقافتهم. وقد لاحظ رابينوفيتش أن الهوية الفلسطينية تتمفصل حول تجربة السلب والغربة، إلى جانب سوء فهم على صعيد العالم لحقوقهم ومعاناتهم[1]. وفي السياق نفسه يقول إلياس صنبر:

يحرّك التاريخ المعاصر للفلسطينيين حدثا بعينه: العام ١٩٤٨. ففي ذلك العام اختفى بلد وسكانه من الخرائط والمعاجم. وقال السادة الجدد إن الشعب الفلسطيني غير موجود، وبالتالي تمت الإشارة إلى الفلسطينيين عبر تعبير غامض ومريح «كاللاجئين»، أو «عرب إسرائيل» في حالة الأقلية التي نجت من الطرد. وهكذا بدأ غياب طويل[2].

ومع ذلك، لم تكن حالة الاختفاء والغياب الواردة في كلام صنبر مطلقة، إذ كان من الممكن، جزئيا، إعادة بناء الماضي، واستعادة بعض تجلياته، لأن ما يكفي من الذكريات الخصبة، والشواهد المادية أفلتت من تجربة انهيار المجتمع المدوية، والصمت الدولي الخانق. وفي هذا الصدد يكتب الباحث الثقافي الألماني كراوكر مشيرا إلى تجارب تاريخية من هذا النوع: «هناك، دائما، فجوات في الجدار نهرب عبرها، واحتمال بعيد للعودة خلسة منها»[3]. ومن بين الشواهد المادية التي نجت من التحطيم مجموعات الصور الفوتوغرافية الغنية، التي تشكّل «معطيات مادية صلبة» حول الفلسطينيين ومجتمعهم في عدد من كتب الصور، التي سنناقشها لاحقا.

وقد بدأ علماء الاجتماع ـ بعد الأعمال الريادية لبنديكت أندرسون[4]، وإدوارد سعيد[5]، وهوبسباوم ورانجر[6] ـ في البحث عن الهوية في المجال الذاتي المتبادل بين الناس، حيث يعاد إنتاج

أحمد سعدي، باحث وأكاديمي فلسطيني يقيم في حيفا

الانتماء إلى جماعة متخيلة ويتعزز باستمرار عبر تقاليد مبتكرة، واحتفالات للذكرى، وبناء متاحف قومية، وخلق شرائع ثقافية وأبطال قوميين[٧]. وفي ما يلي من هذه المعالجة أود الإشارة إلى وجود عمليات من أسفل إلى أعلى يجري تنشطيها عبر التجارب المحلية الموضعية، إلى جانب تلك العمليات المعروفة من أعلى إلى أسفل، التي تستهدف تشبيع الجماهير بالروح القومية.

فقد أدى الشتات، وغياب المؤسسات القومية، والمحفوظات، والوثائق، بالفلسطينيين إلى البحث عن وسائل مختلفة لبناء الهوية. فعلى غرار شعوب مختلفة في العالم الثالث عانت من الكولونيالية على مدار قرون، ارتبطت مسألة الهوية لدى الفلسطينيين بالعودة إلى «التجربة الذاتية الفردية»[٨]، أي بناء الرواية القومية عبر سير ذاتية، ووثائق، ووجهات نظر لأفراد. يقول كراوكر إن التاريخ على غرار الواقع الذي يطمح لتمثيله يتشكّل من توضيب لأجزاء متفرقة[٩]. وفي هذا السياق، فإن النكبة في التحليل الأخير، هي المصير المأساوي لرجال ونساء تبددت حياتهم، وهي المصير المأساوي لذريتهم التي ما زالت تعاني من نتائجها. لكن سير الحياة المتفرقة لا تصنع رواية قومية يمكن للجماعة القومية ككل التماهي معها، إلا إذا جاءت في إطار ما يدعوه بيير نورا ب «مكان الذاكرة». يقول:

> يتمثل الهدف الأكبر لمكان الذاكرة في إيقاف عجلة الزمن، لسد الطريق على مفاعيل النسيان، لخلق نظام من الأشياء، لتخليد الموت، وتحويل الأشياء غير المادية إلى أشياء مادية ملموسة.. يحدث ذلك كله للقبض على القليل القليل من العلامات. ومن الواضح، أيضا، أن أماكن الذاكرة لا توجد إلا لقابليتها العالية للتشوية والاندثار، وإمكانية تدوير معانيها إلى ما لا نهاية، وبفضل التشعبات غير المتوقعة لتوالدها[١٠].

وأعتقد أن مفهوم نورا حول «مكان الذاكرة» أداة لا يمكن الاستغناء عنها لفهم الكيفية التي أصبحت بفضلها النكبة أحد العناصر التكوينية في الهوية الفلسطينية. النكبة حادثة فلسطينية، ومكان للذاكرة الجمعية. فهي تربط الفلسطينيين جميعهم بنقطة معينة في الزمن أصبحت في نظرهم «حاضرا لا يزول». وعلى ضوء الواقع الفلسطيني الذي ألمحنا إليه، فقد بُذلت جهود كبيرة لإعادة بناء الماضي والحفاظ عليه. أثمرت هذه الجهود عددا من الكتب، معظمها كتب صور فوتوغرافية تحاول إعادة بناء أو استحضار الإحساس كيف كانت فلسطين قبل النكبة. سنصف هذه الكتب ونناقشها في القسم التالي. والقسم الثاني سيكون معالجة للنكبة كمكان للبداية ظهرت فيه التناقضات والتعارضات وموضعة الأشياء إلى جانب بعضها. تحليل هذه العمليات وتأثيرها على الهوية الجمعية الفلسطينية سيتوضح في القسم الثالث، الذي تليه مناقشة لكيفية اللقاء وجها لوجه بين الفلسطينيين والنكبة من خلال زيارات إلى بيوتهم السابقة ـ الأماكن التي شهدت وقوع النكبة، والتي ستبقى مرتبطة بها على الدوام. أما القسم الخامس فيحاول تعيين مفاهيم الهوية والقومية ومكان الذاكرة الجمعية في سياق الحركة العادية لحياة الفلسطينيين.

تعريف مكان الذاكرة: الناس والمكان

من النادر، حتى بعد أربعة وخمسين عاما على وقوع تلك التحوّلات المأساوية، أن تذهب

الأدبيات المعنية بموضوع النكبة أبعد من سرد الأحداث، أو وصف الأماكن، والفئات الاجتماعية والعمليات العسكرية. أي أن وصف ما كان عليه الحال قبل النكبة، وتقديم شهادات بشأنه، أصبح نقطة محورية لدى الفلسطينيين، ولدى العديد من الباحثين غير الفلسطينيين. وللتدليل على هذا النوع من الإنتاج الثقافي سأتناول بعض الأعمال الرئيسة في هذا المجال.

الكتاب الأوّل كتاب صور بعنوان «يافا، عطر مدينة»[11] يمثل توثيقا رائعا لحياة يافا الاقتصادية والاجتماعية وتاريخها السياسي، وكذلك لخطط تطوير المدينة التي لم تر النور. يتكون هذا الكتاب بصورة شبه حصرية من شهادات شخصية. الشهادة الأولى لشفيق الحوت[12]، الذي تمثل حكايته رحلة مثيرة في حارات يافا، كما شوهدت في أواخر الأربعينات، من نافذة حافلة عمومية للركاب، تعبر مختلف حارات المدينة. يقوم الحوت بدور الدليل المحلي، ويزوّد السائحين - أي القارئ الغريب عن المشهد الموصوف - بثروة من المعلومات عن تاريخ المدينة، ونسيجها الاجتماعي، ورجالاتها، والأحداث التاريخية التي وقعت في نواحيها المختلفة. بهذه الطريقة ينعطف في أحد الشوارع:

يقطع الباص الساحة ويتجه يسارا ليدخل سوق الصلاحي، أحد شوارع يافا التجارية. وملتقى تجّار البرتقال. وجميع العاملين في هذه التجارة الكبرى من سماسرة يتمتعون بخبرة واسعة ومعلومات لا حدود لها عن كل «بيارة» برتقال في فلسطين. كل تجار البرتقال في يافا كانوا يبدأون يومهم بفنجان قهوة في« مقهى داود» ذي الساحة الرحبة والاشجار الظليلة، وربما مع صحن فول من مطعم «الكحلة»[13].

تضيف الصور الثماني المنشورة إلى جانب النص، مزيدا من الحياة والمصداقية على الحكاية، بيّارة في الطرف الشرقي ليافا، محطة القطار، دوّار الجامع الكبير، عدد من شباب يافا في ملابس أنيقة.. وهلم جرا.

ويكتب الدكتور يوسف هيكل، آخر رئيس لبلدية يافا، الحكاية التالية في الكتاب[14]. كان هيكل، الذي حصل على شهادة الدكتوراة في جامعة لندن، وعمل في سلك القضاء، رئيسا لبلدية يافا في الفترة الحرجة من ١٩٤٥ - ١٩٤٩. وتضم شهادته موجزا لنشاطاته وإنجازاته، التي تشمل بناء العديد من المنشآت العامة، والطرق، وأنظمة الصرف الصحي في الأحياء الجديدة..الخ. بيد أن درة التاج في إنجازاته هي مشروع تنظيم يافا. ففي سبيل وضع خطة لمدينة حديثة، التقى برئيس الوزراء المصري، وطلب منه تعيين اثنين من كبار خبراء التخطيط المصريين للإشراف على المشروع، عثمان رفيق رستم، كبير المهندسين في مصلحة الآثار المصرية، وعلي المليجي، رئيس هيئة تخطيط المدن المصرية. وقد طُلب منهما إعداد خطتين، لإعادة تأهيل الحارات القديمة، ورسم خطة شاملة حول التوّسع العمراني للمدينة. وبعدها يعرض هيكل تفاصيل محاولاته لإقناع موظفي سلطة الانتداب في فلسطين بتغيير سياستهم المحابية للصهاينة، كما يروي نشاطاته في زمن الحرب: كيف التقى بالزعماء العرب للحصول على أسلحة، وبعد انهيار الجبهة، محاولاته الفاشلة، عبر وساطة بريطانية، لتوقيع اتفاقية مع القادة اليهود، تتحوّل يافا بموجبها إلى مدينة غير مقاتلة. تتخلل هذه الشهادة، كبقية الشهادات، صور فوتوغرافية، وصور وثائق.

ما الذي دفع السيد هيكل لكتابة مقالة ربما تصلح دعاية انتخابية لمن يريد الفوز برئاسة البلدية مرّة أخرى؟ اعتقد أن الإجابة مزدوجة. أولا، ثمة محاولة لبناء الحياة في يافا كما كانت من قبل. وثانيا، منذ وقوع النكبة حاول قادة مثل هيكل البرهنة على قيامهم بكل ما يجب عمله للحيلولة دون وقوع الكارثة.

في الكتاب ١٧٥ صورة عن يافا وحياة سكّانها. تشمل الصور أنواعا مختلفة من مواطني المدينة: عمال، وطلاّب، وشباب، وشيوخ، ونساء، ورجال، ووجهاء، وأناس من أصول متواضعة، في أماكن مختلفة مثل الورش، والمصانع، والمقاهي، والمدارس، والنوادي المحلية، والميناء، والملاعب، والأعياد، وتظاهرات موسم النبي روبين، ورحلات إلى نهر العوجا..الخ. وهناك صور لمناسبات الترحيب بضيوف مشهورين زاروا يافا، فعلاوة على القادة السياسيين في فلسطين، توجد صور لمناسبات الترحيب بقادة عرب، بينهم أمير الأردن، وقناصل دول عربية مختلفة، إلى جانب شخصيات معروفة في الحقل الثقافي، أبرزها الموسيقار المصري اللامع محمد عبد الوهاب.

يلّخص هشام شرابي، القوّة الدافعة وراء الكتاب، موضوعه الرئيس على النحو التالي:

«لا يستمد هذا التعبير [الوطن] معناه الحقيقي إلا من خلال التجربة المباشرة، كتلك التي عاناها أهل يافا وجميع الذين هاجروا من المدن والقرى الفلسطينية..فهذا المكان الذي يصبح مع مرور الزمن شيئا يفوق مجرد المحسوس-يصبح رمزا لكل ما مضى- معنى الوطن ومعنى الحنين كما نعرفهما نحن، المرء لا يمتلك موطنه حقا إلا عندما يفقده»[١٥].

تشمل أعمال أخرى من هذا النوع كتاب سارة غراهام براون «الفلسطينيون ومجتمعهم ١٨٨٠ ـ ١٩٤٦»[١٦]، وكتاب وليد الخالدي «قبل الشتات: تاريخ مصوّر للفلسطينيين ١٨٧٦ ـ ١٩٤٨»[١٧]. يرتب الخالدي كتابه بطريقة زمنية، إذ يبدأ كل قسم بمقدمة تزوّد القارئ بمعلومات أساسية حول الفترة المعنية، ثم يعرض الخالدي ثروة من الصور عن الفلسطينيين وحياتهم. وعلى غرار سارة غراهام براون، يعرض الخالدي صورا ليهود وبريطانيين ضمن ٣٤٥ صورة في الكتاب. ويبرهن استخدام الصور في هذين الكتابين، كما في كتب أخرى، على أهمية التصوير الفوتوغرافي كأداة قوية في استرجاع الماضي، إذ تعطي الصور لمحات محددة خاطفة، وحضورا عابرا للزمن، وتسترجع أخيلة للبيئة الاجتماعية والثقافية بمعناها الأوسع في ذلك الزمن. علاوة على ذلك، اعتقد أن كتاب الخالدي، بحكم مادته، وأسلوبه، ومصادر صوره، يزوّدنا بالكثير من المعلومات عن هذا النوع من الكتب، وكذلك عن دلالة العام ١٩٤٨ كمكان للذكرى.

أولا، عنوان الكتاب يلّخص مضمونه والمنطق الضمني الذي يحكم طريقته في العرض. قبل الشتات كتاب عن ماض قد تلاشى ـ عن شئ لم يعد قائما في الوجود ـ عن أماكن وبشر تعرّضوا لتغيّرات درامية بطريقة توحي أن الناس (الذين نراهم في الصور وأبناءهم) لن يقطنوا الأماكن نفسها، أو حتى المنطقة نفسها. يستهدف الكتاب تحقيق ما تقدمه الصور الفوتوغرافية من براهين بصرية: شهادة تؤكد وجود مجتمع بعينه ـ مجتمع أنكر أعداؤه مجرّد وجوده وهويّته. في هذا السياق يكتب رولان بارث عما نستطيع الحصول عليه من صورة فوتوغرافية: «لا تقول الصورة،

بالضرورة، ما لم يعد في الوجود، بل تقول بالتأكيد ما كان قائما من قبل»[١٨].

ثانيا، قبل الشتات محاولة لاسترجاع وجود تمزّق، وتمثيل لبنية اجتماعية تعرّضت للتدمير. الصور التي يضمها الكتاب بقيت خلال الحرب في استوديو المصوّر خليل رعد، الذي وثّق الأحداث السياسية، والحياة اليومية في فلسطين، على مدار خمسين عاما تقريبا. وتم استرجاع الصور بفضل الجهود الشجاعة لروبرت مشبّك، الشاب الإيطالي الذي عرّض حياته للخطر، وقام بعدة محاولات لاستعادة الأفلام المتروكة في استوديو رعد[١٩].

يُلخص تاريخ الصور ـ كأشياء تمثيلية ـ تاريخ المجتمع الذي تمثله: دفق الحياة الاجتماعية، الدمار، والاسترجاع.

ثالثا، يدل الكتاب على الحياة الاجتماعية غير المميزة التي تلت النكبة، حيث أصبحت الخطوط الفاصلة بين المجالين الشخصي والعام ضبابية. فالخاص يحكمه الآن المصير الجمعي للفلسطينيين، مما أتاح عرض عديد من الصور، التي التقطت من قبل كنوع من الذكريات الشخصية، في كتب مصوّرة. علاوة على ذلك، منحت ضبابية الخطوط الفاصلة الصور الشخصية مكانة تمثيلية من خلال علاقتها بالمجتمع الفلسطيني ككل. فالوظيفة العامة، أو الجمعية، لتلك الصور لم تكن في الحسبان، ولم تكن مقصودة أو متوقّعة في زمن التقاطها[٢٠]. وفي هذا الصدد، يبيّن والتر بنيامين أن الصور «بسبب العقل الباطن البصري» تضم أخيلة ودلالات لم تكن مقصودة أو مدركة من جانب المصوّر. واعتقد أن تأثير هذا البعد غير المقصود أوسع من مضمون الصورة، من حيث ارتباطه بالاستخدامات المستقبلية للصورة نفسها.

وبعبارة موجزة، فإن الهدف الأساس لهذه الكتب تمثيل حياة الفلسطينيين كما كانت قبل النكبة. وهي ليست أعمالا تاريخية. فقد علّق إدوارد سعيد بصواب قائلا إن تواريخ فلسطين المكتوبة على يد فلسطينيين[٢١] لم تكن موجودة قبل وجود مسألة فلسطين[٢٢]. هذه الكتب للذكرى، تستهدف استرجاع الماضي كما خبره وعاشه الناس. علاوة على ذلك، فهي محاولة لبناء طهارة خاصة بالتجارب الموصوفة، ومنحها وجودا دائما يحقق وظيفتها كمواقع للذاكرة الجمعية الفلسطينية.

الشق

كما ذكرت من قبل، أدت النكبة أولا وقبل كل شئ إلى تشتيت الشعب الفلسطيني، وفقدانه لوطنه. وقد تأثر جميع الفلسطينيين بهذه الدرجة أو تلك نتيجة لتلك الكارثة الهائلة. علاوة على ذلك، ظهرت بفضل النكبة فئتان من الفلسطينيين: فلسطينيو الداخل، واللاجئون، كما يشار إليهم في الخطاب القومي. وهذا التمييز خاصية من خواص الثقافة الفلسطينية، التي ميّزت تقليديا بين عالمين متعارضين، وبين واقعين مختلفين: الداخل والخارج. نجد تعبيرا عن هذا التعارض في العمارة التقليدية للبيت العربي. يحيط سور بالبيت، عادة، وفي الوسط بوابة يمر منها الداخل إلى البيت، لا يمر جسديا وحسب، بل ونفسيا، أيضا. فبعد عبور البوابة تتغيّر حالة الإنسان العقلية ومواقفه وسلوكه، حيث الداخل مكان الألفة، القرب، الخصوصية، الدفء، التصرفات

العفوية، والسعادة. أما الخارج فتحكمه قواعد ومواقف مختلفة تماما. الخارج عالم المنافسة والكفاح، المكان الذي تطل منه أعين المجتمع بصورة دائمة، لتمحص، وتفتش، وتتدخل، وبين الفينة والأخرى لتعاقب.

وقد كانت النكبة اللحظة التي أصبح فيها قسم من الشعب الفلسطيني بلا مأوى، ولن يشعروا بعد تلك اللحظة بمشاعر الاستقرار. فقد حُرم أولئك الفلسطينيون من كل ما يمثله الوطن ويمنحه. واتسم تاريخ اللاجئين تحت الحكم العربي، والحكم الإسرائيلي كمواطنين، والاحتلال العسكري في الضفة الغربية وقطاع غزة بظاهرة الملاحقة والقمع الدائمين، مما فاقم إحساس الفلسطينيين بالتشرّد. فغياب الوطن مصدر ثابت للبؤس. وفي هذا السياق، أصبح مفتاح البيت الرمز الأخير للوطن، والدليل على حياة مختلفة عاشها الفلسطينيون قبل النكبة، وكان البيت في القلب منها مكانا يلوذ به الإنسان.

كذلك، مفتاح البيت رمز للعودة. عودة لا إلى البيت المتروك هناك وحسب، بل وإلى الحياة الطبيعية، أيضا. حياة تملؤها الكرامة ومشاعر الدفء. لذلك، أصبح المفتاح الرمز المادي لتفكير اللاجئ، والتركة الأخيرة التي يورثها الأب لأبنائه، كما يبين المقطع التالي:

> عندما شارف والد أ. ز على الموت، نادى أولاده.. إلى حجرته لحضور آخر اللقاءات العائلية. عجوز طاعن في السن، وضئيل الحجم من حيفا، قضى الأربع وثلاثين سنة الماضية عاجزا عن تصديق ضياع بيته وأملاكه. والآن همس لأولاده بالكلمات المتقطعة الأخيرة لأب معدم وعاجز: «احفظوا المفتاح وكوشان الأرض»[٢٣]، قال لهم..

حتى من حاولوا التقليل من شأن تأثير ما قبل النكبة على حياتهم وحياة أبنائهم، وجدوا صعوبة في تحقيق هذا الأمر. ولعل تجربة والد إدوارد سعيد تمثل هذه الجماعة من الفلسطينيين:

> في نهاية الأمر الماضي يملكنا. أنفق أبي حياته في محاولة للهرب من تلك الأشياء [الصور، الأزياء، أشياء مقتطعة من مكانها الأصلي، طقوس الكلام والعادات..الخ] القليل منها بقي معه ما عدا حكاية مبتسرة أو اثنتين، قطعة نقود معدنية زائدة أو ميدالية، صورة لأبيه على ظهر جواد، وسجادتين صغيرتين.. ولكن مع تقدمه في السن، ارتد إلى التعبيرات المقدسية القديمة التي لم أفهمها، ولم أسمعها منه في سنوات شبابي[٢٤].

عندما يغيب البيت، البيت الخاص على الصعيد الفردي، والوطن على الصعيد الجمعي، تسود حياة تجوال مقطوعة الجذور. يستعيد محمود درويش تلك المشاعر بهذه الطريقة:

وطني حقيبة
وحقيبتي وطني
ولكن لا رصيف،
ولا جدار
...
وطني حقيبة

في الليل أفرشها سريرا
وأنام فيها
أخدع الفتيات فيها
أدفن الأحباب فيها
ارتضيها لي مصيرا
وأموت فيها[٢٥].

يقرن إدوارد سعيد مشاعر فقدان الوطن بإحساس عميق من فقدان الأمن، يجد تعبيره في عادة عصبية تتملكه عند السفر، حيث يكدّس أشياء كثيرة في الحقائب حتى في الرحلات القصيرة[٢٦]. فقد أصبح فقدان الوطن جزءا من وعي الفلسطيني في المنفى.

وحتى في المرّات التي عومل فيها اللاجئون الفلسطينيون بقدر من النزاهة، وهي حالات استثنائية، يشعر معظمهم أن الإحساس بالوطن في أرض غريبة يشكل نوعا من الخيانة. يعبّر محمود درويش عن هذه الحالة: «القمح مرٌّ في حقول الآخرين، والماء مالح»[٢٧]. إلى جانب ذلك، فإن كل إحساس بالدفء يذكّر الفلسطيني بالوطن والبيت، والحقول..الخ. كما في حالة أبي قيس، أحد أبطال رواية غسان كنفاني رجال في الشمس[٢٨].

تنتمي هذه الرواية إلى أدب النازحين، الذي يعمّق الإحساس بالفرق بين ما قبل النكبة وما بعدها، والمصير المرعب للاجئين[٢٩]. كان أبو قيس في مدينة حدودية في جنوب العراق، وشعر بالاختناق من الغبار، والحرارة، والعرق، ومساومة الأدلاء المحليين، الذين يستطيعون تهريبه إلى الكويت، حيث يستطيع كسب القوت.

يحاول بفعل التعب نيل قسط من الراحة فيرقد على الرمل المبتل لشط العرب، وما أن يشعر بمتعة سماع قلبه يخفق على السطح المبتل، حتى تعيده الأفكار خمسة عشر عاما إلى الوراء، إلى قريته، وحقل العائلة ـ ولكن حلم اليقظة السعيد الذي راوده، كفلاح يعرف أن موسم الحرث على الأبواب، سرعان ما تبخر بقسوة عندما تذكر فجأة أنه مجرد لاجئ معدم ومنعزل[٣٠]. وقد جاءت هذه التعارضات لتركيز الأنظار على موته المأساوي بعد قليل، إلى جانب اثنين من المهاجرين الفلسطينيين غير الشرعيين، على نقطة للحدود لا تبعد كثيرا عن شط العرب.

ورغم أن الباقين من الفلسطينيين ظلوا في الوطن بمعنى ما، إلا أنهم اكتشفوا انقلاب وجودهم بصورة جذرية. عانوا في السنوات الأولى من القلق الوجودي ـ شعروا بعدم الأمن تجاه مستقبلهم القريب، ولا يعرفون مصير أقربائهم وأحبابهم. ومع مرور الوقت، خاصة منذ أوائل الستينات بدا مستقبلهم أكثر أمنا، لكن أشواقهم تزايدت. ولم يتمكن الفلسطينيون من مواطني إسرائيل من الالتقاء بأقاربهم إلا بعد الحرب في عام ١٩٦٧.

مزيدا على ذلك، ارتبطت النكبة بعملية تصفية متسارعة للملامح العربية للبلد. شملت هذه العملية تدمير حوالي ٤١٨ قرية[٣١]، ومن بين ١٢ بلدة فلسطينية بالكامل أو مختلطة، تمكن السكان الفلسطينيون من التواجد في سبع بلدات فقط. وقد ترافق هذا التحويل السريع للبيئة

المادية والثقافية، على المستوى الرمزي، بتغيير أسماء الشوارع، والأحياء، والمدن والمناطق. حلت محل الأسماء العربية تسميات صهيونية، ويهودية، أو أوروبية. وما زالت عملية التسمية هذه تحمل إلى الفلسطينيين رسالة أن للبلد حقبتين تاريخيتين تعبران عن طبيعتها «الحقيقية»: الماضي اليهودي القديم، وفترة ما بعد قيام إسرائيل. وما حدث بينهما يُعامل كشذوذ عن التدفق «الطبيعي» لتاريخ البلد[٣٢]. وقد كتب فلاح في مقالة بعنوان تحويل المشهد الثقافي الفلسطيني وشطب معناه»:

«في هذه العملية لتحويل المشهد الثقافي، يحاول طرف بصورة منهجية تصفية تعلّق الطرف الآخر بموطنه. فالأماكن التي كانت موضع الثقافة الفلسطينية والهوية القومية، أوعية الذاكرة الجمعية للمشهد الثقافي للمنطقة، الذي يشبه رق الكتابة، جرى محوها في عمل من أعمال نزع المعنى»[٣٣].

يعني هذا الأمر في نظر الفلسطينيين تحويلهم إلى غرباء عن مشهدهم وبيئتهم الطبيعية بالمعنى المادي والرمزي. الذاكرة، وحدها، كانت قادرة على إنقاذهم من الاغتراب، ومن الافتراق عن الذات. لذلك، تكتسب كتب الذكريات الموصوفة سابقا معناها، فهي تستهدف الحفاظ على نوع من الماضي السليم والطاهر.

من التغيرات الكبيرة والمأساوية التي وقعت بعد النكبة، ونتيجة لها، مصادرة الدولة الإسرائيلية للأراضي التي يملكها الفلسطينيون. فالأرض التي نظر إليها الفلسطينيون على مدار قرون كأحد المصادر الأساسية للثروة، والنفوذ، والمكانة، والكرامة، انتقلت ملكيتها إلى اليهود، وكذلك حق استخدامها. وحتى مطلع الثمانينات، حسب أبو كشك، صادرت الدولة ما يزيد عن سبعين بالمائة من الأراضي المملوكة لمواطنين فلسطينيين في إسرائيل[٣٤]. وقد عبّر عديد من المثقفين الفلسطينيين عن خوف أبناء شعبهم من سياسة الدولة لمصادرة الأرض. وعبّرت عن هذا الأمر بحيوية قصيدة محمود درويش «بطاقة هوية»[٣٥]، عندما كانت سياسة المصادرة على قدم وساق.

شهد الفلسطينيون، أيضا، خاصة من بقوا في الداخل، مصادرة ثقافتهم. منذ عام ١٩٤٨، ومنذ أواسط السبعينات بشكل خاص، جرت محاولة لتأسيس ثقافة إسرائيلية محلية، لا أوروبية ولا شرقية، أي ثقافة أصلية لا تنتمي إلى المنفى[٣٦]. وقد تقدم هذا المشروع عبر الاستيلاء على عديد من جوانب الثقافة الفلسطينية. فالأطعمة الشرق أوسطية التقليدية مثل الحمّص والفول والفلافل والتبولة والكبة..الخ اختيرت من المطبخ الفلسطيني، وتقدم في أغلب الأحيان كمأكولات إسرائيلية خالصة. والأعشاب التي يستخدمها الفلسطينيون، كالزعتر، في التداوي وإعداد الطعام أصبحت جزءا من سلوك إسرائيلي يريد «اكتساب صبغة محلية أصلية». علاوة على ذلك، وفي تطور جديد، تقوم جماعات دينية شعبوية من اليهود بتبني قبور - أغلبها عربية وفلسطينية - باعتبارها قبور أولياء صالحين «كيفير تساديكيم». وبهذا المعنى أصبحت الثقافة الفلسطينية ساحة مستباحة ينتقى منها الإسرائيليون ويختارون ما يريدونه لبناء ثقافة إسرائيلية «أصلية».

باختصار، النكبة لحظة في التاريخ تعرض فيها عالم الفلسطينيين، الذي اعتبروه جزءا من

«قوانين الطبيعة» إلى التغيير بعنف، وبطريقة جذرية، تقلصت حقوقهم كأشخاص يتمتعون بالحماية القانونية، أو شُطبت بالكامل، تعرضت بيئتهم الثقافية والمادية لتغيّرات درامية، ولم يعد وجودهم كجماعة قومية مضمونا.

بهذه الطريقة فرضت الكارثة الهائلة نفسها باعتبارها المكان الفلسطيني الرئيس للذاكرة الجمعية. فهي نقطة البداية لتجارب عديدة يمكن وضعها تحت عنوان «نتائج النكبة»، فبالإضافة إلى دمار مجتمع برمته، تمثل النكبة قطيعة لا يمكن جسرها في مكان وزمان ووعي الفلسطينيين.

النكبة: الزمن، والمكان، والوعي

وهكذا شرع الفلسطينيون في استخدام النكبة كمرجعية مؤقتة يؤرخون بها للأحداث، إذ يمكنهم القول إن هذا الحدث، مثلا، وقع قبل عامين من النكبة، أو بعد عام على وقوعها. حتى التصنيفات الديمغرافية أصبحت مرتبطة بها. فالجيل الذي شهد حرب العام ١٩٤٨ يسمى جيل النكبة، ومن ولدوا بعدها يُشار إليهم كجيل ما بعد النكبة. وفي هذا الاستخدام للنكبة كمرجعية ما يمنح ظواهر مختلفة دلالات مختلفة، وربما متناقضة. فأبناء جيل النكبة، مثلا، لديهم معلومات حول ما حصل، إذ كانوا هناك، وعاشوا في فلسطين قبل تغيّرها، وهم يحملون الذاكرة. ومع ذلك، يُتهم هذا الجيل، عادة، بالتقصير في الدفاع عن فلسطين. وعلى هذا الأساس، ما زال جيل القادة الفلسطينيين، في ذلك الوقت، يشعر بضرورة شرح وتبرير تصرفاته في زمن الحرب. أما جيل ما بعد النكبة فيستطيع تخيّل ما حدث، أو يقوم بزيارات قصيرة لأماكن مختلفة لتخيّل كيف كانت الحياة من قبل.

النكبة، أيضا، هي اللحظة العنيفة التي خلقت قطيعة لا يمكن جسرها بين الماضي والحاضر. فهي تشكّل نهاية الحياة العادية، بمعنى أن هذا الشرخ زعزع التطوّر الطبيعي للتاريخ. فعلى الصعيد القومي لم تتطوّر فلسطين في الاتجاه نفسه الذي سلكته بلدان «العالم الثالث» الأخرى ـ التي خضعت للاستعمار، وكافحت، ثم نالت استقلالها. النكبة هي النكوص المفاجئ لبشائر استقلال تحوّلت إلى كابوس. وبفضل عدم تحقيق تلك البشائر، فقد فرضت نفسها على حياة ووعي الفلسطينيين بثلاث طرق مختلفة: انشغال استحواذي بالماضي، معالجة دائمة لأسئلة تأملية من نوع ماذا كان سيحدث لو..؟ وكفاح للعودة إلى الحياة الطبيعية.

وقد انتهت الحياة الطبيعية بسبب النكبة على المستويين الاجتماعي والفردي، لذلك ما زالت المقارنات بين ما كان قبل النكبة وما أصبح بعدها تحتل خلفية كل نقاش أو تفكير بشأن فلسطين، ويميل الميزان دائما إلى حياة ما قبل النكبة، حيث ارتبط ما بعد النكبة بالشذوذ عن الحياة العادية، ولإلقاء بعض الضوء على كيف تحوّلت النكبة إلى نقطة حاسمة في الانتقال من العادي إلى الشاذ، سأعرض لثلاث تجارب.

الأولى سيرة ذاتية لهشام شرابي، الذي غادر يافا في ديسمبر ١٩٤٧، لاستكمال دراسة الماجستير في جامعة شيكاغو. وقد عاد بعد عام من إنهاء دراسته، لم يعد إلى بيت العائلة الكائن في حي من الأحياء الراقية في يافا، بل إلى شقة صغيرة مستأجرة في بيروت. وفي اللقاء

الأوّل بعائلته ما يلقي الضوء على شذوذ الموقف:

«استقبلتني أمي بالدموع.. قبلّت جدتي، وعمّاتي، وسألت عن جدي. قالت جدتي إنه لا يشعر بالعافية. كان يجلس في زاوية معتمة في البيت ويراقب ما يجري، كأنه غير متأكد مما يجري. ولا أدرى هل عرفني أم لا. فقد تغيّر إلى حد كبير. طال شعره الأبيض، كانت ثيابه قديمة وممزقة، رغم اهتمامه بارتداء أفخر الثياب في الماضي، وحرصه الخاص على مظهره»[٣٧].

ترتبط النكبة، في نظر شرابي، بالإفقار، والمنفى، وفقدان العقل.

النص الثاني من رواية إميل حبيبي المتشائل، عن حياة فلسطيني أصبح مواطنا في إسرائيل[٣٨]. يستخرج حبيبي في هذه الرواية بشفافية تجارب فلسطيني تحمّل ما لحق بفلسطين من تحوّلات. وخلافا لما أصاب شرابي وعائلته، فإن البطل ـ الضد لدى حبيبي ينجح في العودة من لبنان إلى إسرائيل، إلا أنه يشهد طرد فلسطينيين آخرين.

يستطيع سعيد العودة إلى بلدته حيفا، لأنه خدم كعميل للدولة الجديدة، ورغم أنه كمخبر قام بكل ما يجب عمله لإرضاء الدولة، وتعزيز سلامتها، إلا أن الفشل كان نصيبه على الدوام: فهو لا يستطيع فصل نفسه عن تاريخ ما قبل ١٩٤٨، ولا يستطيع تأكيد هويته الفلسطينية، لذا يجد نفسه في مصحة للأمراض العقلية في عكا، لا تبعد كثيرا عن مدرسته الثانوية قبل ٤٨، التي عاش فيها تجربة الحب الأولى.

ترتبط النكبة، على غرار النص السابق، بالجنون. علاوة على ذلك، ترتبط فترة ما قبل النكبة بذكريات سعيدة ـ بداية الشباب، الحب الرومانسي، والبراءة ـ أما فترة ما بعد النكبة فهي حزينة ومليئة بالعار ـ سنوات العمالة، والنفاق، والهزيمة، والاغتراب عن الذات. تحاول الدولة، في نهاية المطاف، وعبر جهاز الشين بيت، الوصول إلى الطبقات الدنيا في وعي سعيد، حيث بقيت أماكن الماضي الحميمة، للعمل على محوها. لذلك، يقتادونه إلى مركز قيادة الشرطة السرية، التي تتهمه بعدم احترام الوحدة الترابية للدولة، وتنظيم محاولة للعصيان. يسرد الشرطي التهم المنسوبة إليه على النحو التالي:

أصبح الرجل الكبير يعتقد بأن إفراطك هو تمويه على تفريطك. ويستعيد الرجل الكبير أصلك وفصلك أدلة على أنك تتغابى، ولكنك لست بغبي. فلماذا لم تعشق سوى يعاد، ولم تتزوّج سوى باقية، ولم تنجب سوى ولاء؟[٣٩]

على ضوء هذه الاتهامات يسأل سعيد:

ألم يسأل الرجل الكبير لماذا لم أولد سوى عربي، ولماذا لم أجد وطنا سوى هذه البلاد؟

يعكس السؤال البلاغي لسعيد الاتهامات التي يسوقها الرجل الكبير ضده. فقد وجدوه مذنبا بعدم التعاون مع سياسة الدولة في تصفية رموز الهوية والذاكرة الفلسطينيتين، إذ ربط نفسه بشخصيات تقترن أسماؤها بالنكبة كمكان للذاكرة الفلسطينية: يُعاد (الإصرار على العودة) وباقية (التمسك بالوطن) وولاء (الولاء للشعب والوطن).

النص الثالث وصف لحياة عائلة فلسطينية. يعكس عنوان الكتاب «أيام العسل وأيام

البصل» ـ وهذا أحد الأمثال العربية ـ التناقض الموصوف أعلاه، إذ يقدم تفاصيل حياة عائلة فلسطينية «عادية» تعيش في كفر قرع. يصف أبو أحمد، رب العائلة، النكبة بتعبيرات قاسية:

كانت الحرب وقتا رهيبا بالنسبة لشعبنا. كفر قرع أفرغت من سكانها، وتناثرنا كأوراق الشجر في كل المنطقة. عشنا كلاجئين لمدة ١١ شهرا، لا نعرف هل سنتمكن من العودة، وأخيرا عندما عدنا في نيسان ١٩٤٩، وسمح لنا اليهود بالذهاب إلى بئرنا واستخراج الماء، شعرت أن كابوسنا قد انتهى. وفكّرت أن الحياة سرعان ما تعود إلى ما كانت عليه قبل الحرب.

ولم يمر وقت طويل حتى أدركت أنها لن تكون بتلك الطريقة.. لم يتأخروا في إفهامنا أن الحياة لن تكون كما كانت من قبل.. وبطريقة معيّنة حوّلوا القرية إلى سجن[٤٠].

ورغم عدم قيامه بعقد مقارنات مباشرة بين ما قبل النكبة وما بعدها، إلا أن مقارنة خفية بين الفترتين تحضر في السرد، حيث يفصل أبو أحمد الأحداث بطريقة تصاعدية، فالدولة، مثلا، صادرت الأرض الجيدة وأعطتها للمستوطنات اليهودية، وعوضوهم عنها بأرض صخرية رديئة[٤١]. وبالتالي ازدادت صعوبة الحياة والشغل، بعد ذلك يطلبون منه التعامل معهم، وعي وظيفة نجمت عن الوضعية الجديدة للفلسطينيين في إسرائيل ـ جماعة تراقبها الدولة بشكل دائم، وتسيطر عليها بقوّة.

عودة إلى البداية

سمحت السلطات الإسرائيلية بعد شهر من حرب ١٩٦٧ للفلسطينيين القاطنين في الضفة الغربية وقطاع غزة بدخول إسرائيل. علاوة على ذلك، وكجزء من سياسة «الجسور المفتوحة» سمحت إسرائيل لفلسطينيين يقيمون في دول عربية بالدخول لفترات قصيرة. وبعد اتفاقيات أوسلو، تمكن عديد من الفلسطينيين، بما فيهم قادة منظمة التحرير الفلسطينية، من القيام بزيارات من هذا النوع.

وقد تساءل الياس صنبر، الذي زار بيته السابق في حيفا، عن دوافع الفلسطينيين للقيام بزيارات قصيرة لبيوتهم وقراهم السابقة. «ما الذي يبحث عنه المسافر عند العودة إلى بلده، إلى مسقط رأسه، أو إلى المكان الذي سيموت فيه»[٤٢]. ورغم أن صنبر يقدم عددا من الدوافع، إلا أنه لا يحيط بكل الاحتمالات. فرفض فكرة الزيارة برمتها خيار يفضله الكثير من الناس.

هناك الكثير من الروايات الشخصية لزيارات من هذا النوع، أو رفض القيام بها. فعلاوة على السير الذاتية كرّست الكرمل ـ الفصلية الثقافية الفلسطينية ـ مساحة كبيرة من صفحاتها لقسم بعنوان «مكان الذاكرة، ذاكرة المكان»، حيث وصف عديد من الفلسطينيين زيارتهم لأماكن النكبة. عموما، يمكن تقسيم تلك التجارب إلى أربعة أنواع.

أولا، يمكن فهم الزيارة كمحاولة لعيش المتعة المرتبطة بالمكان مرّة أخرى، ولو لدقائق معدودات. وقد أصبح المكان مع مرور الوقت بالنسبة لبعض الفلسطينيين ـ والمكان هنا البيت، أو القرية..الخ مجسّدا في أشياء محددة مثل شجرة المشمش، الساحة التي لعب فيها الأولاد، زيتونات عتيقة..

وهلم جرا.

تمثل العودة في هذا السياق تحقيقا لفنتازيا إعادة عجلة الزمن إلى الوراء، وعيش حياة ما قبل النكبة مرّة أخرى. يصف محمود درويش، الذي سُمح له بزيارة قصيرة بعد ستة وعشرين عاما، تجربته كما يلي: «لمست الأشجار والحجارة، وشعرت كأنني لم أغادر. توّقف الزمن، واكتملت الدائرة»[٤٣]. وقد حاول بعض «الزوّار» العاجزين عن قبول تجربة الاغتراب تجديد علاقتهم بالمكان من خلال حمل بعض الأشياء الصغيرة، بضعة أحجار، حفنة من التراب، أو زجاجة من الماء..الخ كتذكارات ثمينة. ومع ذلك، تحوّلت تلك الزيارات في حالات كثيرة إلى تجارب مؤلمة ومعذّبة. فقد اصطحب محمد علي طه ـ الفلسطيني المقيم في إسرائيل، وهو في الأصل من قرية ميعار المدّمرة ـ ابن عمه لزيارة أطلال القرية. يكتب طه: «ذهبنا إلى «البير الشرقي»، وبحث عن المشمشة ولم يجدها. المشمشة في المشمش يا محمود. ذرفت عيناه دمعتين ساختنين حاول أن يخفيهما عني، فالرجال لا يبكون، لا يبكون»[٤٤]. انتهت زيارات أخرى بالمرض أو الإرهاق، وبعض الفلسطينيين تعرّض للطرد على يد الشرطة بعد احتجاج السكّان اليهود ضد العرب الذين يثيرون الضوضاء، أو يدورون حول «بيوتهم».

ثانيا، البعض يقف أمام البيت أو العقار دون محاولة الدخول. شرابي الذي غادر يافا لاستكمال دراسته في أميركا عام ١٩٤٧، عاد في زيارة قصيرة إلى يافا في عام ٢٠٠١، وتمكّن من رؤية بيت العائلة، لكنه لم يحاول الدخول. رفض دخول بيت العائلة كزائر[٤٥]. تصرف إدوارد سعيد بطريقة مشابهة عند مجيئه إلى القدس مع أولاده بعد وفاة والدته.

«لم أرد الدخول إلى البيت، رغم أن أولادي ألحوا عليّ، أشرت إلى نافذة الحجرة التي ولدت فيها. قالوا: أبي، ألا تريد الدخول وإلقاء نظرة؟ لا، لم أرد. كأن جزءا من ماضيّ قد انتهى في الواقع، وارتبط بسقوط فلسطين، ولم أعد قادرا على إعادة التحقق منه. لم استطع القيام بزيارة أخرى»[٤٦].

يستحضر بحث سوزان سليموفيتش عن عين حوض ـ القرية العربية السابقة، التي تحوّلت إلى مستوطنة للفنانين اليهود ـ أسماء السكان الحاليين لعديد من البيوت، وأسماء أصحابها السابقين، الذين تظهر صورهم وهم يشيرون إلى بيوتهم، وإلى جانب ذلك يركز الأنظار على عبثية الموقف نفسه. تكشف سليموفيتش حقيقة أن أهالي عين حوض يقيمون في قرية غير معترف بها على مشارف بيوتهم السابقة. وهي تعلّق على إشارة الإصبع [عندما يشيرون إلى بيوتهم السابقة] «إيماءة اتهام تجد تعبيرها في هذا الأسلوب المرئي، تطالب بالحداد، وتبحث في الوقت نفسه عن العدالة»[٤٧].

ثالثا، تشكّل هذه الزيارات أحيانا محاولة لفهم النكبة وتغيير نتائجها. وقد كان غسان كنفاني، في عائد إلى حيفا، أوّل الكتّاب الذين وصفوا التعارض المتنامي بين فلسطين ما قبل النكبة وما بعدها، والانقسام المتزايد بين الواقع والذاكرة. نشرت هذه الرواية[٤٨] في عام ١٩٦٩، وهي حول زيارة متخيّلة يقوم بها اللاجئ الفلسطيني سعيد س. وزوجته صفية، إلى بيتهم السابق في حي الحليصة في حيفا، بعيد حرب ١٩٦٧. لا تتمثل الزيارة في مجرد مشاهدة البيت، الذي

أصبحت تسكنه أرملة يهودية ناجية من الهولوكوست، بل في محاولة للعثور على الابن، الذي تركه الأبوان في الشهر الخامس من عمره خلال موجة الرعب التي واكبت هروبهما، والذي تولى سكّان البيت الجدد تربيته. وقد اكتشف الأبوان، عبر حوارات مؤلمة مع «الابن» الذي تربى كيهودي، وخدم في الجيش، المعاني الجديدة لمفاهيم الهوية وصلات القربى. يؤكد سعيد في الرواية أن «فلسطين أكثر من ذكريات، ومن ابن، وصورة، ومن حي الحليصة. كانت بالنسبة لنا بحثا تحت غبار الذاكرة، وانظر ماذا وجدنا تحت الغبار.. غبارا جديدا. أخطأنا عندما اعتبرنا أن الوطن يدل على الماضي فقط»[٤٩]. الإنسان بالنسبة لكنفاني هو القضية (التي يكافح من أجلها)[٥٠]، والوطن هو المستقبل[٥١].

وبصرف النظر عن الموقف السياسي لكنفاني، الذي تحاول رواياته التعبير عنه، فقد حاول عديد من المنفيين الفلسطينيين العودة إلى أي جزء من فلسطين، وبذل أقصى ما يستطيعونه من جهد في سبيل غد أفضل. كان إبراهيم أبو لغد، الذي غادر يافا يوم الرابع من أيار ١٩٤٨، وعاد إليها للمرّة الأولى في الثامن من ديسمبر ١٩٩١، واحدا من هؤلاء. اكتشف أبو لغد أن حياة المدينة تغيّرت إلى أبعد الحدود[٥٢]، حيث أصبحت يافا ـ التي كانت ذات يوم مركزا ثقافيا وتجاريا وقوميا رائدا، إلى جانب كونها مدينة استيراد وتصدير كوزموبوليتية ـ مثل مدن الصفيح. يلخص هذا التحوّل ما أصاب المجتمع الفلسطيني من دمار. في عام ١٩٩٢، غادر إبراهيم أبو لغد الولايات المتحدة، التي عمل فيها استاذا للعلوم السياسية، ليستقر في رام الله، وهو يشرح خطوته بالطريقة التالية:

> عندما عدت للمرّة الأولى بعد أربعين عاما، ذهبت إلى كل ركن في يافا.. وصممت أن أضع حدا للعيش في المنفى. فلسطين ما زالت هنا، أنا جزء من هذا التطوّر الفلسطيني، ولذلك أستطيع الإسهام، والعيش بسلام مع نفسي في فلسطين»[٥٣].

شغل أبو لغد العديد من المناصب. كان أستاذا في جامعة بير زيت، ونائبا لرئيس الجامعة، وبادر بمشاريع عديدة مثل إنشاء مركز تطوير المناهج التربوية، كما أسهم في صياغة وثيقة «متحف الذاكرة الفلسطينية»[٥٤]، ووافته المنية في الثالث والعشرين من آيار ٢٠٠١. وقد طلب في وصيته أن يدفن في يافا، إلى جانب أبيه وشقيقه. حاولت أجهزة الأمن الإسرائيلية الحيلولة دون خروج الجنازة. والمفارقة أن جواز سفره الأميركي ـ لا حقيقة مولده في يافا ـ جعل هذه الأمنية الأخيرة ممكنة. أقفل الدائرة، سيبقى في يافا إلى الأبد، حقق حق العودة، حتى وإن فعل ذلك كميّت[٥٥].

رابعا، رفض العديد من الفلسطينيين فكرة القيام بزيارات لبيوتهم السابقة. وخلافا لردات الفعل الأخرى، فإن هذا الرد يؤكد مجددا وجود الفجوة غير القابلة للجسر بين الماضي والحاضر. ويمثل رفضا للاقتراب من عالم الذاكرة، والتعاطي مع ألم لا يطاق، ولا يمكن تجنبه بعد زيارات كهذه. يمكن العثور على هذا الموقف في مقالة صلاح حزيّن «البلدة التي لم أزرها»[٥٦]. ورغم توفّر عدة فرص لزيارة عين كارم، مسقط رأسه وموطن أجداده، ورغم تفكيره الدائم بها، إلا أنه رفض

فكرة العودة. رفض أبوه وعمه، أيضا، فكرة المجابهة مع عين كارم. فأبوه، مثلا، أبعد بعنف حفنة من تراب عين كارم، أحضرها أحد الزوّار، ونفض ثيابه للتأكد أن شيئا من التراب لم يعلق بها. وعندما سأله الابن بعد سنوات تفسيرا لذلك السلوك الغريب قال كلاما كثيرا.. فهمت منه شيئا ربما كان مختلفا عما أراد قوله، فهمت أنه لا يريد شيئا يثبت له أن عين كارم ما زالت حقيقة»[٥٧].

الهوية في الممارسة

تطرح الأجزاء التي تتكوّن منها حكايات حياة الأفراد ـ سواء كانت حقيقية أم متخيّلة ـ تساؤلا حول مستوى التجريد الذي استخدمه المشتغلون بالعلوم الاجتماعية، عموما، في نقاشهم للهوية ـ بما فيهم أندرسون[٥٨] ـ فعلى غرار فورتييه[٥٩]، أعتقد بضرورة اعتبار السياق المحلي ببنيته المكانية والاجتماعية بعدا أساسيا من أبعاد الهوية. وفي هذا الصدد يكتب فورييه: «تستهدف ممارسات الهوية الجمعية إنتاج أشكال تاريخية وثقافية للانتماء، فهي تحدد تضاريس الجماعة، وترسم الديناميات الاجتماعية والسياسية لعملية «الانخراط» فيها بصورة مناسبة»[٦٠].

ولم تكن حكايات العودة، واللاعودة، عن فلسطين بصورة مجرّدة، بل كانت تتركز حول أماكن محددة، حول قرى وبلدات، وبيوت بعينها ومقابر، وعلامات يمكن تمييزها. إن تفاصيل الأشياء الصغيرة، ومشاعر الألفة والقرب تجاه الأماكن والناس والأشياء، هي في التحليل الأخير، ما يمكن الفرد من إضفاء المعنى على أفكار مجرّدة من نوع الانتماء القومي، والهوية القومية. وغزارة هذه التفاصيل تكمن في قلب تجربة العودة التي عاشها إبراهيم أبو لغد، وروت ابنته تفاصيلها. وهي تروي انطباعاتها بعد قرار أبيها بالعودة:

> كان مبتهجا لأنه سيذهب إلى رام الله، ويشعر بالوطن، ليس لأنه عاش من قبل في ذلك المصيف، الذي كان يؤمه الأثرياء أيام طفولته في يافا، ولكن لأنه سيعيش بين بني شعبه من الفلسطينيين[٦١].

ولم يكن ما شعر به من دفء ناجما عن العيش مع شعبه وحسب ـ حيث يتواصل مع الناس، ويشاركهم المشاعر والطموحات السياسية ـ بل ولأنه كان قريبا من يافا، أيضا، من مرتع طفولته وشبابه الباكر، ومثواه الأخير، كما اتضح في نهاية الأمر. وفي هذا السياق تكتب ابنته:

> كان متلهفا ليرينا فلسطين كلها، وأرادنا بصورة خاصة أن نذهب معه إلى يافا. وكانت الزيارة ـ الزيارة نفسها التي يقدمها لكل زائر ـ حول استحقاقه وإعادة استحقاقه للمدينة التي ولد فيها، للبحر الذي سبح فيه كطفل، وللبيت[٦٢] الذي اضطر لمغادرته في عام ١٩٤٨.

يبدأ فلسطينيون آخرون ـ وبشكل مشابه لقصة حياة إبراهيم أبو لغد ـ حكاياتهم الشخصية بسرد بعض التفاصيل الحميمة عن عائلاتهم أو حاراتهم. وقد أصبح جون تليل، المقدسي، وعائلته لاجئين عندما انتقلوا مسافة خمسين مترا بعيدا عن البيت نتيجة لحرب ١٩٤٨. وهنا يبدأ الحكاية الشخصية بسرد تفاصيل عن تاريخ العائلة:

> اسم عائلتي تليل، ويعود أصلنا إلى حوالي أربعمائة عام مضت. يوجد على شاهدة قبر من قبور العائلة في مقبرة الروم الأرثذوكس على جبل الزيتون، مؤرخة في عام ١٨٣٣ نقشان بالعربية واليونانية، وصورة

محفورة للأدوات التي يستخدمها الصاغة. كان أجدادي صاغة، وتليل، أو التليل ـ كما هي محفورة على شواهد القبور ـ اسم عربي يعني الشخص الذي يصقل المعدن بالفضة أو الذهب[٦٣].

ثم يقدم الكاتب معلومات وافرة عن أماكن بعينها شهدت في مجري حياته أحداثا صغيرة، لكنها ذات دلالة. وقد انتقلت هذه المشاعر تجاه الأماكن من جيل فلسطيني إلى آخر. في وصفه لهذه الظاهرة يكتب صنبر: «يشغلهم ولع استحواذي بالأماكن، من الطبوغرافيا العامة إلى تفاصيل أصغر الشوارع، حيث تسافر فلسطين فوق أكتاف أبنائها»[٦٤].

نقاش

ينبغي النظر إلى مفاهيم مثل الهوية القومية، والانتماء القومي، ومكان الذاكرة الجمعية، باعتبارها تجريدات سوسيولوجية ذات جذور راسخة في الحيوات المادية الملموسة للناس العاديين. وحقيقة أن لكل فلسطيني نصيبه من النكبة، ولكل منطقة فيها حصتها منها، تفسر، كما اعتقد، الطبيعة السرمدية المعقدة للنكبة، وتجلياتها المختلفة.

وعلى ضوء حقيقة أن أحداثا درامية من نوع النكبة تغيّر الأماكن والمشهد العام، نتيجة جهود متعمدة يبذلها المتسببون بها ـ مثل نزع الصفة العربية عن البلد، أو نتيجة لمرور الزمن ـ فإن مسألة التمثيل تصبح حتمية. سأناقش هذا الأمر من خلال الوظيفة الرمزية لشجرة الصبّار، التي تمثل ما لحق بفلسطين من تغيير.

رسم عديد من الفنانين الفلسطينيين ـ وبصورة خاصة عاصم أبو شقرا (١٩٦١ ـ ١٩٩٠) ـ مشهد المكان الفلسطيني من زاوية تبرز الغائب عنه، أي القرى والمناطق السكنية المدمرة. في اللوحات الأولى لأبي شقرا كانت أشجار الصبّار في بيئتها الطبيعية، وتبدو كأنها تقوم بوظيفتها الطبيعية ـ تقوم مقام الحدود للقرية ـ لكن الفراغ المحيط بها يدل على وجودها كتذكارات باقية لحياة جمعية تعرضت للتصفية. وفي لوحاته اللاحقة فُصلت أشجار الصبّار عن بيئتها الطبيعية ووضعت في أواني الزهور. يُعرض هذا «النزوح» القسري كمصدر للعذاب. ففي إحدى اللوحات، مثلا، رُسمت شجرة الصبّار كقبضة سوداء من الأشواك تندفع نحو سماء عاصفة، وفي لوحة أخرى يعزز ظل الآنية على حافة النافذة الإحساس بغياب القمر[٦٥].

لقد شهد استخدام شجرة الصبّار كتمثيل للنكبة تحوّلات مختلفة، حيث انتقلت من بيئتها الطبيعية الحية إلى تضاريس تمثيلية. ولكنها على غرار أماكن الذاكرة الجمعية، مقاومة للموت والنسيان. فعندما سئل عاصم أبو شقرا لماذا يرسم أشجار الصبّار، أجاب: «بسبب قدرتها المدهشة على الازدهار بعد الموت»[٦٦].

إن مجاز شجرة الصبّار يشير إلى سمتين للنكبة كمكان للذاكرة: أولا، قدرتها على امتلاك تضاريس، ودلالات، وتمثيلات جديدة، والحفاظ على حضورها القوي، وثانيا، تأقلمها مع الواقع الجديد الذي تعيشه مجتمعات فلسطينية مشتتة في أماكن مختلفة، وبالتالي تفتقر إلى المؤسسات القادرة على إنتاج الرواية الرسمية وأيقونات إحياء الذكرى. لذا، يستطيع الفلسطيني أو الفلسطينية وضع شجرة صبّار في إناء، وحملها إلى حيث يرتحل.

خلاصة

أماكن الذاكرة ضرورية لخلق التماسك والهوية القومية، فهي تقدم الإطار، والأبعاد، والمرجعيات لحكايات السيرة الذاتية والقيم. ولأنها كذلك لا يمكن تفنيدها، ولا يمكن تعريضها لمراجعة محايدة أو تحليل مقارن، لأنها تمثل حكاية ذاتية لجماعة من الناس. لا تمثل أحداثا تاريخية معينة كما جرت، بل تمثلها كما جرى استيعابها، وتفسيرها، والإحساس بها، من جانب تلك الجماعة. الكثير من أماكن الذاكرة الجمعية الفلسطينية توجد بطريقة تراجيدية في الغالب: النكبة، هزيمة حرب ١٩٦٧ (النكسة) أيلول الأسود، يوم الأرض، مجزرة صبرا وشاتيلا، الانتفاضة الأولى.. الخ. ومع ذلك بقيت النكبة المكان الأساسي للذاكرة الجمعية الفلسطينية لأسباب مختلفة. أولا، لأن الحدث نفسه غير المجتمع الفلسطيني بطريقة جذرية، إلى جانب كونها ذات آثار مستمرة على حياة الفلسطينيين منذ وقوعها حتى الآن. ثانيا، تمثل النكبة لحظة قطع حاسمة بين واقعين مختلفين يخضع كلاهما لقواعد مختلفة بين ما قبل وما بعد. ثالثا، النكبة لحظة البداية للتاريخ الحالي للفلسطينيين، وأماكن الذاكرة المذكورة أعلاه متجذرة بقوة في تلك اللحظة.

وأعتقد أن حلا سياسيا للجوانب المتشعبة للمسألة الفلسطينية لن يغير مركزية النكبة باعتبارها المكان الأساس للذاكرة الجمعية، رغم أنه قد يخفف من حدة المشاعر المرتبطة بها. تصف روز ماري صايغ في بحثها عن اللاجئين الفلسطينيين في لبنان إحساسهم بالطرد من الجنة[٦٧]، وهي عاطفة لا تقتصر على هذا الجزء من الفلسطينيين. فالشهادات الشخصية المذكورة في هذا المقالة توحي أن هذه المشاعر واسعة الانتشار لدى المجتمعات الفلسطينية في فلسطين وفي الدياسبورا.

أخيرا، أعتقد أن الصيغ والشروط التي خلقتها النكبة ستمارس نفوذا كبيرا على حياة الفلسطينيين في المستقبل المنظور، وبهذا المعنى، ستظل علامة فارقة من علامات هويتهم.

هوامش:

1) Dan Rabinowitz, “The Common Memory of Loss: Political Mobilization among Palestinians Citizens of Israel, » Journal of Anthropological Research, 50 (1994) 27-49.

2) Elias Sanbar, “Out of Place, Out of Time,” Mediterranean Historical Review, 16 (2001) 87-94

٣) صفحة ١٥٥ من كتاب

Inka Mulder-Bach, “History as Autobiography: The Last Things before the Last,” New German Critique, 54 (1991) 139-157.

4) Benedict Anderson, Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism (London, 1991).

5) Edward Said, Culture and Imperialism (London, 1993).

6) Eric Hobsbawm and Terence Ranger, The Invention of Tradition (Cambridge, UK, 1983).

٧) هناك الكثير من الأدبيات حول هذا الموضوع، أنظر:

John R. Gillis (ed), Commemorations: The Politics of National Identity (Princeton, CT, 1994); David Thelen (ed), Memory and American History (Bloomington, IN, 1990); and, N. King, Memory, Narrative, Identity (Edinburgh, 2000). As to literature, see e.g., Jameson’s critical analysis of literary canons in the Third World in Fredric Jameson, “Third-World Literature in the Era of Multinational Capitalism, » Social Text, 15 (1986) 65-88.

8 Aspasia Camargo, Valentina de Rocha Lima, and Lucia Hippolito, “The Life History Approach in Latin America, » Life Stories, 1 (1985) 41-50.

٩) انظر

Mulder-Bach, “History as Autobiography, 139-57; and T. W. Adorno, “The Curious Realist: On Siegfried Kracauer, » New German Critique, 54 (1991) 159-77.

10) Pierre Nora, “Between Memory and History: Les Lieux de Memoire,” Representations, 26 (1989) 7-25.

١١) يافا ، عطر مدينة، دار الفتى العربي ومركز أبحاث يافا. يافا ١٩٩١

١٢) شفيق الحوت، االمصدر نفسه. ص ٨-٢١

١٣) المصدر نفسه. ص ٤-٢٣

١٤) يوسف هيكل «يافا في سنواتها الأخيرة» في يافا عطر مدينة، ص ٢٩-٥٦

١٥) هشام شرابي، المقدمة، يافا عطر مدينة، ص١٣-١٨

16) Sara Graham-Brown, Palestinians and their Society 1880-1946 (London, 1980).

17) Walid Khalidi, Before Their Diaspora: A Photographic History of the Palestinians 1876-1948 (Washington, DC, 1991).

18) Quoted from p. 32 in Meir Wigoder, "History Begins at Home," History & Memory, 13 (1) (2001) 19-59.

19) Badr Al-Haj, "Khalil Raad –A Jerusalem Photographer," The Jerusalem Quarterly, 11-12 (2001).

٢٠) انظر

Wigoder, "History Begins at Home."

21) Tariq Ali, "An Interview with Edward Said," Channel 4 TV, UK, 15 December, 1994.

22) Edward Said, The Question of Palestine (New York, 1979).

23) Edward Said, After the Last Sky (London, 1986) 14.

٢٤) المصدر نفسه

٢٥) محمود درويش، مديح الظل العالي، القدس ١٩٨٣

26) Edward Said, "On Palestinian Identity: A Conversation with Salman Rushdie, » New Left Review, 160 (1986) 63-80.

٢٧) درويش، مديح الظل العالي، ص٤٠

٢٨) غسان كنفاني، رجال في الشمس، القدس ١٩٧٦

29 Edward Said, "The Politics of Knowledge," P. 382 in E. Said (ed), Reflections on Exile and Other Literary and Cultural Essays (London, 2000) 372- 385.

٣٠) كنفاني، رجال في الشمس، الفصل الأوّل

31) Ghazi Falah, "The 1948 Israeli Palestinian War and its Aftermath: The Transformation and De-Signification of Palestine's Cultural Landscape," Annals of the Association of American Geographers, 86 (1996) 256-285.

32) Ahmad H. Sa'di, "National Identity, Conflict and Presentations: The Palestinians in Israel, » in Gottfried Brauer, Peter Fenn, Amos Hoffman, Izhak Schnell and Gerhard Stephan (eds), Nationality – Identity – Education (Hamburg, 1999) 235-255.

33) Falah, "The 1948 Israeli Palestinian War and Its Aftermath, 257.

34) Balir Abu-Kishk, "Arab Land and Israel Policy, » Journal of Palestine Studies, 11 (1981) 124-35.

35) An English translation of this poem and others is found on the internet at www.bargouti.com/poets/

٣٦) تناقش سوزان سليموفيتش هذا الموضوع في الفصل الثاني من كتابها

The Object of Memory: Arab and Jew Narrate the Palestinian Village (Philadelphia, PA, 1998),

بالنسبة لاستيلاء المجتمعات الاستيطانية على الثقافة المحلية، انظر:.

Chapter 6 in Nicholas Thomas, Colonialism's Culture: Anthropology, Travel and Government (Cambridge, UK, 1996).

٣٧) هشام شرابي، ذكريات مثقف عربي، بيروت. د.ت

٣٨) إميل حبيبي، المتشائل، القدس ١٩٧٧

٣٩) المصدر نفسه ص١٥٨

40 Michael Gorkin, Days of Honey, Days of Onion: The Story of a Palestinian Family in Israel (Berkeley and Los Angeles, CA, 1993) 125.

٤١) المصدر نفسه

٤٢) ورد ذكره في:

David Tresilian, "A Review of Le Bein Des Absents, Paris: Acts Sud, 2001, by Elias Sanbar, » Al-Ahram Weekly, 12-18 July (2001)

٤٣) ورد ذكره في:

Slyomovics, The Object of Memory, 16.

٤٤) محمد على طه «سنوات الطفولة الضائعة» الكرمل (١٩٩٨) ص ١٧٥-١٨٣

٤٥) فصل المقال (جريدة)

1 June 2001

46) Quoted in Slyomovics, The Object of Memory, 15.

٤٧) المصدر نفسه، ص١٣.

٤٨) غسان كنفاني، عائد إلى حيفا، القدس ١٩٦٩

٤٩) المصدر نفسه ص ٨٨-٨٩

٥٠) المصدر نفسه ص ٧٨.

٥١) المصدر نفسه ص٨٩.

٥٢) إبراهيم أبو لغد «الأيام الأخيرة قبل سقوط يافا» الكرمل (١٩٩٨) العدد ٥٥، ص ١١٧-١٢٩

53) BBC2, "In Search of Palestine" (A BBC Documentary), 17 May 1998.

٥٤) أنطوان شلحت، مقابلة مع أبراهيم أبولغد، ملحق جريدة الاتحاد ١ يونيو ٢٠٠١

55) Tom Segev, “The Return of Ibrahim Abu-Lughod, » Ha‘aretz, 1 June 2001

٥٦) صلاح حزين «القرية التي لم أزرها » الكرمل، العدد ٥٥

٥٧) المصدر نفسه ١٤٧.

٥٨) e.g., Anderson, Imagined Communities

59) Anne-Marie Fortier, “Re-Membering Places and the Performance of Belonging(s),” Theory, Culture & Society, 16 (1999) 41-64.

٦٠) المصدر نفسه ٤٢.

61 Lila Abu-Lughod, “My Father’s Return To Palestine, » The Jerusalem Quarterly, 11-12 (2001)

62) المصدر نفسه

63) John Tleel, “I Am Jerusalem: Life in the Old City from the Mandate Period to the Present, » The Jerusalem Quarterly, 11-12 (2001),

64) Sanbar, “Out of Place, Out of Time, » 90.

65) Kamal Boullata, ' »Asim Abu Shaqra: The Artist’s Eye and the Cactus Tree, » Journal of Palestine Studies, 30 (2001) 68-82.

٦٦) المصدر نفسه ٧٦.

67) Rosemary Sayigh, Palestinians: From Peasants to Revolutionaries (London, 1979) Ch. 1.

التاريخ والسرد
تجليات القدس في تاريخ مقدس

محمد جمال باروت - شمس الدين الكيلاني

السردية والتاريخ/ اشكالية الرؤية التاريخية للمكان المقدس:

يقترن التاريخ مع السرد في وحدة لا فكاك منها، حتى لكأن التاريخ مهما اكتسب إهاباً «علمياً» ليس الا سردية خاصة أو مميزة يمكننا تسميته بالسردية التاريخية. وتتوسط اللغة بالضرورة - بما هي منظومة اشارية - هذه السردية، فمن نافل القول اننا لم نستطع ولن نستطيع ان نكتب او نروي أي تاريخ ما دون اللغة. تغدو المدونات او المتون التاريخية هنا برمتها سرديات تتحول في عملية معقدة خلال فترة طويلة الأمد الى «حقائق» يعتقد الوعي الجماعي العام انها تمت بالفعل، اذ يشكل التخيل عنصراً أساسياً مهيمناً على أي سردية تاريخية مهما كان جنسها المدون او الشفاهي. واذا كانت السردية تنطوي بطبيعتها على العنصر التخييلي، بحكم انها تتم بكل بساطة بواسطة اللغة، فان هذا العنصر يحتل منزلة العنصر الحاسم في مجمل العناصر الاخرى في السردية التاريخية التي تشكل الأمكنة المقدسة موضوعها.

مما لا شك فيه انه يمكن نزع السحر او القداسة عن هذه الامكنة، واعادة كتابة تاريخها على اساس يدعي كتابة تاريخها الدنيوي الذي حدث بالفعل، غير ان مثل هذا التاريخ الذي يمكن اعتباره ايضاً نوعاً آخر من السردية في شكل سردية تدَّعي الموضوعية والعلمية لن يكون في حقيقته الا تاريخاً «دنيوياً» للمكان المقدس، أي تاريخاً يدمر الخاصة المميزة له عن سائر الأمكنة الاعتيادية الأخرى، ويحيله بالتالي الى مكان اعتيادي. غير ان المؤرخ ليس محكوماً على الدوام بهذه الرؤية، فلديه امكانية رؤية أُخرى كانت دوماً ممكنة، وتفرض نفسها تلقائياً حين يتعلق الأمر بتاريخ الأمكنة المقدسة، وهي دراسة تاريخ المكان المقدس في أبعاده الميتافيزيقية والتاريخية في

محمد جمال باروت وشمس الدين الكيلاني، باحثان من سوريا

آن واحد. ففي كتابة او اعادة كتابة تواريخ الأمكنة المقدسة، لا يمكن اهمال ما جعله الوعي البشري مقدساً في هذه الأمكنة.

اذا كانت حضارة الحداثة قد جعلت العالم مرجع نفسه، ومضت منهجياتها بعيداً في نزع السحر عن العالم، واحلال الانسان مكان الله، فان ما هو نقدي في هذه الحضارة نفسها يتجه اليوم الى تخطي المفهوم «الوضعي» او «الوثني» للحقيقة الى مفهوم آخر يرى الرمزاني بعداً آخر من أبعاد الواقع الانساني الحي. وليست نتائج هذا العنصر النقدي بيسيرة على شتى حقول المعرفة والاجتماع والسياسة ومنها علم التاريخ. ولعل هذه الاشكاليات تتعقد وتجتمع في نقطة مركزية واحدة حين يكون الموضوع هو تاريخ القدس اكثر المدن المقدسة حساسية واستدامة في تقديسها. وتنفرد هذه المدينة عن سائر الأمكنة المقدسة الاخرى في انها موضع إجلال ليس من الدينيين المرتبطين تلقائياً وبدهياً بها، بل في كونها قد غدت موضع اجلال أيضاً من كثير من العلمانيين العرب واليهود، الذين تصالحوا في مجرى «صراع المائة عام» الضاري مع الحقائق الجماعية المقدسة.

ان الديني الذي يكتمل في مدونة مستقرة تقوم على ديناميات تطور خاص بها، لا يحتاج لأساليب البرهان العلمي على احقية ارتباطه المعنوي الروحي بالمقدس، غير انه بحكم المواجهة مع الرؤية العلمانية التي تنفيه، لا يرفض عموماً ان يؤكد البحث العلمي الموضوعي والاركيولوجي حقيقته المسبقة عن القدس. واذا أفضى هذا البحث الى نتيجة مختلفة، فان الديني بكل بساطة لا شأن له بها لانه ديني، بل يمكنه ان يؤول ضمن آلياته عدم توصل البحث العلمي لتأكيد حقيقته المكانية المقدسة، اذ يخضع الديني الى نمط آخر من المعرفة هو النمط الرمزاني بأشكاله العليا. من هنا لن تؤثر في قداسة جبل الحرم الشريف أو جبل موريا (جبل الهيكل بحسب اليهود) اية ابحاث أثرية دقيقة قاطعة قد تنكر وجوده بالأصل، على تعلق اليهود الدينيين به، كما لن يؤثر ذلك على اعتقاد المسلمين الذين أعادوا بناء المسجد الأقصى فوق المكان الذي اعتقدوا ان مسجد داوود قد بني فيه (١)، مسلّمين مسبقاً ان البناء كان هنا بالفعل، وانه تم على بناء قديمٍ إلهياً. فيسبق القدم الإلهي للمكان في المعرفة الدينية المكان نفسه، اذ ليس المكان الا وسيلة استبطان روحية لذلك المكان الإلهي القديم.

ان هناك بالتأكيد تاريخاً مشتركاً جامعاً للقدس بين «أبناء ابراهيم» من يهود ومسيحيين ومسلمين، والذين يربطون ديانتهم التوحيدية بالسماء فيما يعرف بالديانات السماوية. وتتقاطع سرديات كل منهم عن بيت المقدس فيما يمكن تسميته بالسردية الكبرى العامة، بقدر ما تتفرع هذه السردية الكبرى الى سرديات متعددة لكل منها وجهة نظرها، ولا يمنع هنا ان نستخدم مصطلح التبئير Focalisation في علم السرديات Narratologie لفهم هذه السرديات المتعددة انطلاقاً من ان التبئير ليس الا زاوية الرؤية التي تحكم طريقة السارد في سرده للتاريخ وفق الغاية التي يهدف اليها.

ان لدينا بهذا المعنى تبئيرات يهودية ومسيحية واسلامية لتاريخ المدينة المقدسة. وقد يسأل

سائل عن مصير التاريخ الآثاري الذي حاوله المستكشفون الاوروبيون المسيحيون البروتستانت واليهود منذ القرن التاسع عشر، والذي تجدد بشكل منهجي إثر احتلال اسرائيل للقدس العربية (الشرقية) في ١٠ حزيران/ يونيو ١٩٦٧، بحثاً عن «الهيكل» الذي تقول السردية اليهودية ان المسجد الأقصى قد بني فوق ما تبقى من آثاره. غير ان هذا التاريخ الآثاري ليس بكل بساطة الا تاريخ العلمانيين عن المكان أو تاريخ سرديتهم «العلمية» التنقيبية له، وتتحدد وظيفة الصهيونية في ايجاد أسس الارتباط والتواصل ما بين المستوطن والعبراني الاول. فإذا وصل هذا التنقيب فرضاً الى نتيجة قاطعة بعدم وجود أي أثر، هل سيؤثر ذلك على حقيقة الاعتقاد الديني بقداسة المكان، حتى وان تم نزع السحر تماما عنه؟ كما ان المسلمين حتى لو أخذ بعضهم نتيجة البحث الآثاري كنتيجة مبرمة لم يمنعوا اليهود أبداً من الوصول بحرية الى الحائط الغربي (حائط المبكى بحسب اليهود، وحائط البراق الشريف بحسب المسلمين). ان نظام المعرفة المقدسة مختلف عن نظام المعرفة العلمية الذي هو ايضاً بحسب ما تعلمنا إياه الإبيستيمولوجيا المعاصرة نسبي وليس نهائياً. ونحن نبحث اليوم «الوقائع» وفق أبعاد عديدة من أهمها المنطق الذي يحكمها، اي وفق Champs التي تشكل الساحة الرمزية أهم ساحات المكان المقدس وأكثرها تحكماً بكل ساحاته الأخرى.

ليس التاريخ الاسلامي للقدس (مدوناً او شفاهياً، مع ملاحظة ان الشفاهي المروي هنا مبني اليوم على ما تم تدوينه قبلاً) في وجه أساسي من وجوهه، الا تاريخ سرديته الاسلامية، انه التبئير الاسلامي الخاص لتاريخ القدس، الذي يقدم نفسه على انه تاريخها الحقيقي الذي تم بالفعل. ويجمع هذا التاريخ، او سرديته بكلمة أدق، الزمني والروحي للمدينة المقدسة في حبكة واحدة، حتى ان المؤرخ الاسلامي الكلاسيكي وهو يصف وقائع ومجريات حصار المسلمين للقدس وفتحها، يسلّم بأن الحدث نفسه تجسيد لنبوءة قدسية مسبقة. هل يعني ذلك ان هذه السردية تقوم على المفهوم القروسطي للتاريخ؟. ان فيها بعض عناصر هذا المفهوم بالتأكيد، غير انها لا تنفي ان المؤرخ الاسلامي الكلاسيكي الذي سلّم بقداسة هذه المدينة لم يهمل تاريخيتها، الا انه فهم هذه التاريخية في ضوء ما يمكننا تسميته على نحو ما بالفلسفة الاسلامية للتاريخ، او بنوع من تاريخانية Historicisme إسلامية، تقوم هنا على ان التاريخ محكوم بإرادة إلهية تسير به مسبقاً نحو تحقيق غايتها، وليست التاريخانية في أصغر تعريف لها الا تلك النزعة التي ترى ان التاريخ محكوم بقوانين موضوعية تحقق غايته الكلية.

«الحوادث» و«العبر»/ فلسفة التاريخ الإسلامية:

لقد شكلت النزعة التاريخية سمة راسخة من سمات الحضارة العربية - الإسلامية. وقد تجلت هذه النزعة على صعيد المدونات بظهور حوالي خمسة آلاف مؤرخ، وما يزيد عن عشرة آلاف الى اثني عشر ألف كتاب في التاريخ في أقل التقديرات. وتتألف بعض هذه الكتب من خمسة وثمانين ومائة مجلد. ولعل وضوح هذه السمة وبروزها هو ما دفع البعض الى اعتبار ان التأليف

في التاريخ قد احتل في الحضارة العربية – الاسلامية الأهمية التي احتلها الشعر لدى العرب ما قبل الاسلام (٢). ويرتبط تطور هذه النزعة، الى حد بعيد، بتطور الاجتماع العربي الاسلامي، من الاجتماع ما قبل الاسلامي المسمى بـ «الجاهلي»، وهو اجتماع بسيط الى الاجتماع المركب الذي يتميز بتعقده الإثني والثقافي، في اطار منهج «التمصير» المديني الاسلامي للعرب المسلمين في المناطق المفتوحة، واقامتهم في «أمصار» أي في مستقرات مدينية سرعان ما شكلت مراكز الحياة العقلية والثقافية العربية – الاسلامية. من هنا لم يكن مفارقة ان تدوَّن أصول العلوم العربية – الاسلامية، اي ان تدوّن القواعد المعرفية التي تحكم إنتاج أفكارها، في هذه المستقرات، ومن بينها التاريخ العربي الذي أخذ يكتسب أكثر فأكثر صفات «الصناعة» وفق التعبير العربي الكلاسيكي، او صفات «العلم»، غير ان هذه الصناعة قد غدت مضبوطة على مستوى التبئير أو وجهة النظر التي تحكم الحبكة السردية بتلك التاريخانية الاسلامية التي تشكل أساس ما سميناه بفلسفة التاريخ الاسلامية.

يكشف هذا الانتاج التاريخي الضخم، عما يمكننا تسميته بأصول الوعي التاريخي الاسلامي الذي يقوم على فهم «الحوادث» بوصفها «عبر». ومثل سائر العلوم العربية الاسلامية الأخرى، فإن أصول هذا الوعي تضرب جذوره المرجعية في النص القرآني نفسه الذي يوجه، كما يقول عبد اللطيف شرارة في كتابه عن «الفكر التاريخي في الاسلام»، الى التبصير في وقائع القدر «والله يؤيد بنصره من يشاء، انه في ذلك لعبرة لأولي الأبصار» (آل عمران: ١٣) وفي أحوال الأمكنة والبلاد «تلك القرى نقص عليك من انبائها ولقد جاءتهم رسلهم بالبينات» (الأعراف: ١٠١)، وفي أحوال الأنعام بما يعنيه من التبصر في نواميس الكائنات الأخرى «وإن لكم في الأنعام لعبرة» (المؤمنون: ٢١). وتكون العبرة هنا وفق النص القرآني لأولي الألباب، أو أولي الأبصار أو لمن يخشى الله أو للمتقين (٣)، أي لما يمكننا اعتباره الأعقل أو الأتقى، وينطوي ذلك بالضرورة في ضوء رؤية المنهج الإسلامي للتاريخ كعلاقة ما بين وقائع القدر الربانية ووقائع البشر التاريخية الدنيوية، على ان الأعقل يتضمن الأتقى بالضرورة وبالعكس.

يعني ذلك ان أصول هذا الوعي كانت محكومة بالفهم الغائي للتاريخ، وهو ما يعبر على نحو ما عن درجة مبكرة من درجات الاتجاه نحو فهم فلسفي للتاريخ، فالتاريخ بما هو منظومة وقائع وحوادث ومجريات لا يطلب هنا لنفسه بل لعبرةٍ تتعداه، ويكشف عنها هذا التاريخ نفسه، ان غاية التاريخ كامنة في التاريخ، وما على الأعقل والأتقى إلا أن يستخرج هذه الغاية في شكل «عبرة» أو «مغزى». ولعل هذا الربط ما بين «الحوادث» و«العبر» يفسر تواتر كلمة «العبر» في المؤلفات التاريخية العربية – الاسلامية الكبرى ووضعها في العناوين الاساسية التي تشكل عادة مفتاح سر المؤلفات، وهو ما نجد مثالاً بارزاً عليه في كتب كل من ابن خلدون والحافظ الذهبي، فقد وضع ابن خلدون لكتابه الضخم عنوان «كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر»، اما الحافظ الذهبي فقد وضع لكتابه الموسوعي عن التاريخ الإسلامي عنوان «العبر في خبر من غبَر».

إن «العبرة» هي هنا المضمون الغائي لـ«الحوادث» بما هي الشبكة الأساسية لما نسميه بالتاريخ. ففي الخبر دوماً معنى ما مسخّر للإنسان في معاشه الملموس. ولعلنا نجد لدى ابن الأثير صاحب «الكامل في التاريخ» تعبيراً نموذجياً عن ذلك؛ ويستمد رأي ابن الأثير اهميته هنا، بوصفه مؤرخاً كبيراً، من استيحائه لأفكار من سبقه من المؤرخين العظام مثل الطبري والمسعودي والبلاذري عن «العبرة» في «الحوادث» و«الاخبار»؛ ويقول ابن اثير «أما بعد، فاني لم أزل محباً لمطالعة كتب التاريخ، ومعرفة ما فيها، مؤثراً الاطلاع على الجلي من حوادثها وخافيها، وماثلاً الى المعارف والآداب والتجارب الموائمة». ويترجم ابن الأثير هنا «العبرة» الى منافع يعدد منها بـ«إفادة الملوك ومن اليهم الأمر والنهي، بالإعراض عن سيرة أهل الجور والعدوان، واتباع سيرة الولاة العادلين، وما يحصل للإنسان من التجارب والمعرفة بالحوادث، وما يصير اليه عواقبها، فانه لا يحدث أمر الا قد تقدم هو ونظيره، فيزداد بذلك عقلاً» كذلك «التخلق بالصبر والتأسي» (٤). واذا ما تابعنا المتن التاريخي العربي المدون فإننا نجد ان هذه الرؤية قد حكمت الوعي التاريخي العربي في شروط ترسخ الاصول واتباعها واحتذائها كقواعد معرفية ومنهجية في مختلف العلوم ومن بينها التاريخ، فهذا هو عبد الملك؛ بن حسين بن عبد الملك العصامي المالكي، الذي عاش في القرن السابع عشر الميلادي، يقول في التاريخ في كتابه «سمط النجوم العوالي، في ابناء الأوائل والتوالي» بأن «في باطنه نظر، وتحقيق واعتبار وتأس بما طحنته رحى الدهر منها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق، فهو لذلك له اصل في الحكمة عريق، وجدير بان يعد في علومها وخليق» ويقول أخيراً «انه يوقفنا على أخلاق الأنبياء في هدى رسالتهم، وأحوال الخلفاء والملوك في دولهم وسياستهم حتى تتم فائدة الاقتداء بهم في ذلك»(٥).

إن وعياً غائياً بالتاريخ يتطلب الانطلاق من نقطة أصل مؤسسة. فكي يكون التاريخ غائياً لا بد له ان يبدأ من هذه النقطة، والا فانه لن يكون الا سيرورة اعتباطية، اي «حوادث» دون «عبر» وفق المصطلح الاسلامي. ان التاريخانية (فلسفة التاريخ الإسلامية) تضفي الاتساق والمعقولية وفق منهجها على ما يبدو انه فوضى وتوالٍ اعتباطي في الاحداث والوقائع، فبهذا التبئير الفلسفي التاريخي للحوادث والمجريات يكتسب التاريخ معقوليته ومعناه، اي يكتسب حبكته المتسقة التي ليست كما يقول لنا علم السرديات الا منطق تتابع الأفعال/ الحوادث. ان هذه التاريخانية ميتافيزيقية حكماً شأن كل التاريخانيات الأخرى، حتى وان اكتسبت إهاباً علموياً أو وضعياً، يحل إرادة الطبقة أو العرق أو الأمة مكان إرادة الله، فتشترك كل التاريخانيات «فلسفات التاريخ» في قولها بموضوعية التاريخ المحكومة بإرادة كلية تسير به مسبقاً نحو تحقيق غايتها. وليس الحامل البشري لإرادة الله في هذه التاريخانية الا الجماعة. الأمة الإسلامية التي تمثل تجسيد الوحي في التاريخ، أي تجسيد إرادة الله، وبالتالي تجسيد معنى التاريخ وعبرته وغايته.

مفهوم الأمة الرسالية/ مفهوم التاريخ:

تنطوي مجمل التاريخانيات الكلاسيكية او الحديثة، سواء جسدت موضوعية العالم بالله أم الطبقة أم العرق أم الأمة أم الدين على مفهوم الرسالة الكونية الخلاصية، وهي جميعاً تعيد التاريخ الى أصلٍ مؤسس يعيد الغائية التاريخية الموضوعية للاجتماع البشري الى معناه الجوهري، وان كان بشكلٍ مختلف، الجوهر واحد والاختلاف في الأشكال، اذ ان التاريخانيات بما فيها التاريخانيات الأكثر ميتافيزيقية لا تنفصل عن الاجتماعيات العامة، اي عن إدراك التاريخ الاجتماعي للبشر بوصفه كليةً أو «عبرة» نهائية. وقد خلق الله وفق التاريخانية الاسلامية البشر مختلفين جنسياً من ذكر وأنثى «وانه خلق الزوجين الذكر والأنثى» (النجم: ٤٥)، ولغوياً، «ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم» (الروم: ٢٢)، وعقائدياً «هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن» (التغابن: ٢). وينشأ الاجتماع البشري في هذه الاختلافات في شكل وحدات مستقلة، هي وفق المصطلح القرآني «الشعوب والقبائل» التي تنشأ فيما بينها عملية ما يسميه النص القرآني بـ«التعارف» الذي يمثل شكل الاتصال ما بينها، كما يسمي النص القرآني ديناميات التوازن التي تحكم العلاقات الاتصالية الداخلية ما بين هذه «الشعوب والقبائل» بـ«الدفع» «يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا، ان أكرمكم عند الله أتقاكم، ان الله عليم خبير» (الحجرات: ١٣)، «ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض، ولكن الله ذو فضل على العالمين» (البقرة: ٢٥١)، «ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيراً» (الحج: ٤٠)، ان «الدفع» بالمصطلح القرآني ليس الا ما نسميه التفاعل والتواؤم، وهو في المنطق التاريخاني الاسلامي عملياً مملى إلهي نلخصه بالعلاقة ما بين التنوع والتفاعل. من هنا تنظم الميتافيزيقا القرآنية هذه التنوعات والتدافعات اجتماعياً في «شعوب وقبائل»، غير ان الغاية في كل ذلك في النهاية هي تحقيق معنى الأمة القرآنية، الذي يرى - وفق المنطق القرآني- ان اختلاف البشر مقدر إلهياً بشكل مسبق، لما يعرفه الله عن البشر الذين خلقهم. لا ريب انه قد نشأت مشكلات كلامية (علم الكلام الإسلامي) كبرى حول ذلك، غير ان النص القرآني يشير الى عدم إمكان الاندماج الكامل كإرادة إلهية مسبقة «ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين * الا من رحم ربك، ولذلك خلقهم» (هود: ١١٨- ١١٩).

ان هذه الأمة المرحومة المشار اليها بـ«التي رحم ربك» تدخل في الاستثناء القرآني، الذي ارادته الدعوة الإسلامية، لكن ظواهر التمايز والاختلاف بين «الشعوب والقبائل» بداخلها تسري عليها. ان لهذا المطمح القرآني التوحيدي جذوراً في النظرة التاريخية القرآنية لنشأة المجتمعات وتطورها. فقد كان الناس وفق هذه النظرة أمة واحدة، «جماعة» صدرت عن نفس واحدة «آدم»، وبعث الله لها النبيين ليحكموا بالكتاب الذي أنزله فيما بينها. لقد كانت النهاية أن تحول الناس الى شعوب وقبائل، لكن البداية كانت متوافقة مع المنطق القرآني العام، الذي يؤكد على تشعب البشر عن نفس واحدة. ولقد تفرعت عن هذه النفس الواحدة (آدم) أمة/ جماعة، وصاحب نشأتها ظهور رجالات/ رسل «مبشرين ومنذرين» حاولوا الحفاظ على تماسك الجماعة الاولى عن طريق الكتاب

الذي تقوم مضامينه على مبادئ «حكم الناس بالحق». لقد ظهرت السلطة اذن، لكن ظهورها لم يكن لتلافي الانقسام الاجتماعي بل لمعالجة شروره. لا تكون المشكلة هنا في السلطة بل بالفئات السلطوية (المترفون، المستكبرون، المسرفون) الذين يقهرون «المستضعفين»، أما سلاح «الرسل» في هذا الانقسام فهو «القسط» أي «العدل»، وكما يوضح رضوان السيد في قراءته العميقة، فان «عجز الفئات المستضعفة عن سحق المستكبرين كان يدفعها (محتمية بالحديث الى انتهاج طريقة جديدة لتجاوز حالة الاستبداد.. في محاولة تأسيس جماعة جديدة (أمة) يتسنم السلطة فيها النبي او الرسول»، الا ان البيان الإلهي وفق الميتافيزيقا التاريخانية الاسلامية، والذي خلق البشر (كما يمكن ان نقول) مستقلين بإرادتهم الفردية، حرص على حصر رسالة كل رسول ببني قومه «ولقد بعثنا في كل أمة رسولاً» (النحل: ٣٦)، «وإن من أمة الا خلا فيها نذير» (فاطر: ٢٤)، بل ان النص القرآني يؤكد على ان الانبياء في هذه المرحلة كانوا يرسلون الى «القرى» او «القرية» «ولو شئنا لبعثنا في كل قرية نذيراً» (الفرقان: ٥١)، «وما أهلكنا من قرية الا لها منذرون» (الشعراء: ٢٠٨) أي الى المستقرات الحضرية، وان كلاً منهم كان يرسل بلسان قومه «وما أرسلنا من رسول الا بلسان قومه ليبين لهم» (ابراهيم: ٤). وبكلام آخر تتكشف الدعوة القرآنية عشية الدعوة المحمدية في وضعها من منظور بحثنا لوحدة مثال «الهدى» عبر التاريخ كهدف إلهي مسبق. ان القرآن رأى ان وحدة المثال هذه ينبغي ان تكون المنطلق والنهاية باتجاه صيغة تفهم «سنن» الاجتماع البشري في اللاتمايز واللاسلطوية وفي «التدافع»، وتستعيد صيغة الأمة القرآنية التي تمثل أصل خلق البشر من نفس واحدة فأمة واحدة، دون ان تعني تلك الاستعادة تجاهل الطوارئ والمتغيرات، وجدليات الواحد في الكثرة، والكثرة في التوحيد.

اذا كان القرآن قد نظر الى الوضع البشري في القرن السابع الميلادي باعتباره وضعاً ناضجاً للتطوير باتجاه الأمة الجامعة للشعوب والقبائل، فان النبي حامل القرآن، لم يكن يمكن ان يفهم نفسه ودعوته الا في هذا السياق، أي: سياق استمرارية المثال مع شموله، وسياق الخاص (العربي) الذي يطمح الى الانضواء في العام والتوحد معه «أمة الإسلام». وفي حين يبدأ نبي المرحلة السابقة في قومه، وينتهي فيهم، فان نبي الاسلام يتخذ من الانتماء الى قوم معينين قاعدة لانطلاقه باتجاه الأمة التي تستغرق قومه، وان كانوا يبقون في مركز القلب، بسبب من دورهم الخاص في تبني الدعوة ونشرها. ولمركز القلب هذا ميزاته ومسؤولياته «وانه لذكر لك ولقومك وسوف تسألون» (الزخرف: ٤٤). تسري هذه الاستمرارية من حيث البداية في الدعوة على الدعوة نفسها، ذلك ان وحدة المثال لوحدة المصدر فرضية اسلامية أساسية لا يمكن فهم الدعوة الاسلامية ولا الأمة الاسلامية دونها. وهكذا وفق آيات عديدة تقوم على تصديق الاسلام لما أنزله الله من قبل، يغدو، النبي بدعوته ومثاله استمراراً لوصية نوح وابراهيم وموسى وعيسى. انه يماثلهم ليس في نبوته فقط بل في دعوته ايضاً وبالدرجة الأولى، ولذلك يكون منطقياً انطلاقاً من وحدة المصدر المرسل، ووحدة المثال والتماثل ان يعلن النبي تصديقه للوحي الذي سبقه، ثم يتسع الأفق ويمتد؛ وقد استقر في تربة واقع القرن السابع الميلادي ومستجداته، واستشرف آفاق

المستقبل في تلك المنطقة التي كانت مركز الصراع في العالم آنذاك، وان سمو المثال وسموقه يجعلان من الشمول والعالمية ضرورة من ضروراته. واذا كان المؤمنون بالنبي ورسالته من العرب وأهل الكتاب هم «أمة الإجابة» فان الناس جميعاً الذين أرسل النبي اليهم يشكلون «أمة الدعوة». من هنا كان طبيعياً ان تضيق الجزيرة العربية عن استيعاب طموحات المسلمين في بناء عالم انساني واحد باسم الإسلام، وان يسموا نبيهم بالماحي «الذي يمحو الكفر» والعاقب «الذي ليس بعده أحد» انه «خاتم النبيين» وأمته «خاتم الأمم»، ولأنه «لا نبي بعده» و«لا أمة بعد أمته» ولأن الله لا يترك البشر هملاً، لذلك كله كان النبي نبي العالم كله، وكان على أمته «آخر الأمم» ان تستوعب العالم كله. وعلى هؤلاء المستضعفين ان يحاولوا للمرة الأخيرة تأسيس الأمة في العالم واستيعاب العالم في الأمة.

ليست هذه الأمة أو بالتحديد الجماعة المؤمنة بالدعوة منذ البداية والتي عليها ان تحقق الأمة الشاملة، إلا جماعة الله. انها الجماعة التي أوكل الله اليها تحقيق إرادته في العالم، وهي بهذا تكاد تتساوى مع الرسول في عصمتها عن الخطأ، وفي ارتباط ارادتها الشاملة بإرادة الله. وقد استطاع النبي في يثرب (المدينة) البدء بعملية بناء جماعة المسلمين او الأمة الوسط، او «أمة الإجابة» طريقاً لتحقيق الأمة الشاملة (٦)؛ ولقد كان تأسيس الجماعة الإسلامية مشروعاً ينطوي على أبعاد سياسية واعية تنطلق من قرارات ارادية للقائمين عليه. وكان هؤلاء يدركون تماماً انهم يؤسسون جماعة جديدة ذات كيان سياسي، وبعد ترسّخ الدولة ظلت هذه الاخيرة بحاجة لتبرير نفسها امام المجتمع، وبقيت الأولوية في المجتمع للجماعة/ الأمة وأهدافها التاريخية (٧)، التي وعدها الله بإظهارها، أي: نصرتها وغلبتها على ما عداها، وتمكينها، وتوريثها الأرض. ومن هنا قام تصور المسلمين الأوائل لفتوحاتهم على مشروعية إلهية ترى أنهم أمة النبي المستخلف على النبوة بعد ان نزعت من بني اسرائيل، والمستخلف في الارض المنزوعة من الفرس والروم بمقتضى الاستبدال الذي يصيب الظالمين، المرتدين عن دين الله وشرعته ومواريث نبوته (٨). بهذا المعنى نشأت جدلية العلاقة ما بين الأمة/ الجماعة وبين نظرتها العالمية للتاريخ. ويغدو هذا التاريخ السابق لنشوء الجماعة برمته إسلامياً، ولكن بعد تأويله وفق النظرة التاريخانية الإسلامية، بوصف ان ابراهيم هو أول المسلمين وان الاسلام هو خاتمة الرؤية الإبراهيمية التوحيدية.

النسب والتاريخ/ بواكير الوعي التاريخي:

نقلت الفتوحات الاسلامية العرب المسلمين من مرحلة الى أخرى، فقد غدت الدعوة الإسلامية خاتمة للدعوات السماوية بقدر ما هي تأسيس لعالم جديد. لعل هذه النقطة الفاصلة الحاسمة هي ما دفعت الخليفة الراشدي الثاني عمر بن الخطاب في سياق اجتهاده فيما سمي فقهياً بشكل لاحق بـ«المصالح المرسلة»، وهي المصالح الدنيوية التي لا يوجد نص قرآني محدد أو ظاهر للحكم عليها او تشريعها، الى وضع التقويم الهجري (٩) كنقطة فاصلة في تاريخ ما قبل الإسلام وما بعده. وقد قام ابن الخطاب في سياق المصالح المرسلة التي استحدثها بمحاولة مأسسة الإدارة الخلافية او

الامبراطورية الجديدة، فأوجد ديوان الجند الذي يشتمل على سجل مدون بأسماء المحاربين الذين يستحقون الخراج الذي تضخم كثيراً بفعل الفتوحات. كان المحاربون المسلمون ينتمون بحكم طبيعة الاجتماع السائد يومئذ الى قبائل، الا ان الإسلام كان رؤية تتجاوز العصبية القبلية، من هنا أعلى من شأن الاعتبار الديني، ومن أولوية الانضمام الى الدعوة على النسب.

شكل الخليفة الثاني في سياق انشائه لديوان الجند لجنة ثلاثية من أبي عدي جبير بن مطعم، ومخْرمة بن نوفل، وعقيل بن أبي طالب، وكلفها بوضع ثبت بأنساب العرب يقوم على أساسه الديوان، وكان أول تدوين تاريخي لأنساب العرب في الإسلام (١٠). وقد قامت هذه اللجنة بمهمتها التي ارتبطت بأمر عملي هو أمر الخراج، فبدأت بتدوين الأنساب وفق تراتبية بدأت «بالعباس عم النبي (ص) ثم ببني هاشم، ثم بمن بعدهم، مراعيةً بذلك الترتيب، الاعتبار الديني والاعتبار القبلي، وفخرت القبائل بما كان لها من موقف في قتال فارس والروم أثناء الفتح، ما دفع الى عنايتهم بالأنساب» (١١). ان الجديد في هذا التدوين التاريخي للأنساب عما سبقه من التاريخ الشفاهي للأنساب ما قبل الإسلام، هو انه يدرج تاريخ النسب ويبرز دوره في إطار ارتباطه بتاريخ الأمة. ولقد كونت علوم الأنساب – وفق عبد العزيز الدوري– إحدى محطات الدراسة التاريخية لاحقاً، وساهمت بإعطاء مادة أولية لهذه الدراسة الى جانب السيرة والمغازي. فقد كانت المشاركة في فعاليات الدعوة، بما في ذلك الفتوحات، عاملاً مهماً في تقدير المكانة الاجتماعية، وعنصراً في تحديد العطاء في الديوان، ثم سرعان ما صار الصحابة أنفسهم قدوة لمن بعدهم من الجماعة. واتسع الاهتمام خلال القرن الأول الهجري ليشمل فعاليات الأمة كلها، ولقد ظهرت هذه النواحي المختلفة في الدراسات التاريخية (١٢).

لقد عبرت عملية تدوين الأنساب هنا عن مرحلة مبكرة من مراحل تكون الوعي الإسلامي بالتاريخ، أو ما أسميناه بالوعي التاريخي الإسلامي، اذ ظهر في بدايات هذه العملية ما يعتبره عبد العزيز الدوري أنه بدايات نشأة علم التاريخ عند العرب المسلمين. وظهر هنا التمايز ما بين الاتجاه الفقهي الذي نجده عند علماء الحديث وبين الاتجاه القبَلي (الأنساب والأيام). وقد عكس هذا التمايز التيارين الكبيرين في الاجتماع الإسلامي في صدر الاسلام ما بين التيار القبلي والتيار الإسلامي الذي غلب عليه أهل الحديث في الكتابة التاريخية (١٣). وكانت هذه الغلبة تعني غلبة العقيدة التي منحت المسلمين صفة الجماعة أو الأمة على الانتماء القبلي، من هنا أخذت الكتابة التاريخية للأنساب تدرج منذ القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي القبائل في التاريخ الموحد للجماعة أو للأمة، وبدأ الربط بين تلك التواريخ القبلية في بوتقة واحدة للأمة. ويمثل تأليف البلاذري (ت ٢٧٩هـ/ ٨٩٢م) في «فتوح البلدان والأنساب والأشراف» بمثابة تاريخ للجماعة الإسلامية في إطار الأنساب، اذ يعبر في كتابه هذا وبطريقة جليَّة عن فكرة وحدة الأمة واتصال خبراتها في التاريخ الإسلامي، اما في «فتوح البلدان» فيظهر قيمة خبرة الأمة للأغراض الإدارية والتشريعية (١٤).

المؤرخ والمحدِّث/ من الوحدة الى الاستقلال:

لقد حكم الوعي التاريخي الغائي بواكير التأليف التاريخي الإسلامي، فالتاريخ لا يطلب لذاته، بل لعبره وفوائده، وكان التاريخ بهذا المعنى هو تاريخ الجماعة المسلمة أو الأمة التي أخذ العلماء يحتلون مكاناً معتبراً فيها، بوصف أن أساس وحدة هذه الجماعة هو أساس عقيدي ديني. وقد نقل السخاوي عن أبي اسحاق ابراهيم بن أبي الدم الفقيه الحموي توضيحه لأهمية التاريخ في هذا السياق بقوله «إنما الفائدة في التاريخ الاسلامي مع قربه من الصحة، ذكره لعلماء الأمة المحمدية، وذكر محاسنهم وعلومهم، ومواعظهم، وحكمهم وسيرهم، التي يستدل العامل بها في أموره، ويتفكر فيها، فينتفع بما قالوه وعانوه وما عندهم من المحاسن دنيا وآخرة» (١٥).

كان مفهوماً ألا ينفصل الوعي التاريخي هنا عن الوعي الديني، رغم ان بواكير الوعي التاريخي كانت تأخذ بعين الاعتبار الاستقلالية النسبية لمجريات الأحداث والوقائع. ولعل هذا ما يفسر أن الكثير من أئمة المسلمين جمعوا في البدء ما بين الفقه والتاريخ، أو ما بين التفسير والتاريخ، مثل الطبري وابن كثير ومحيي الدين الذهبي ومحمد الكافيجي وشمس الدين السخاوي، اذ كان هؤلاء العلماء يرون ضرورة الاشتغال بالتاريخ لخدمة الغرض الديني، فيصبح علم التاريخ على هذا النحو على حد تعبير السيد عبد العزيز سالم «وسيلة لفهم الفقه والشريعة» (١٦). لقد كانت بداية التأليف التاريخي العربي تقوم على دراسة السيرة النبوية، وأخبار غزوات النبي، ومعرفة من شارك فيها من الصحابة والتابعين. ومن هنا تأثرت تقنية الكتابة التاريخية بطريقة علم الحديث، فكان «الخبر» التاريخي يستمد مصدره عن السماع والرواية الشفوية عن طريق الحفّاظ الموثوق بهم، وهو ما يعرف بـ«الإسناد» كوسيلة للوصول الى الإجماع على صحة الخبر. وهي الآلية نفسها التي اتبعها أصحاب الحديث في روايتهم للحديث النبوي. لقد سلك المؤرخ في نشأته الأولى طريقة علماء الحديث، فكان الخبر التاريخي على هذا النحو يتألف من عنصرين، رواة الخبر على التتابع، ويعرف ذلك بالسند أو الإسناد، ثم نص الخبر ويسمى المتن (١٧). وقد استنفد الطبري (الذي كان مؤرخاً وفقيهاً ينسب اليه أحد المذاهب، أي كان أصولياً) في تاريخه هذه التقنية، حيث يعتبر كتابه «تاريخ الطبري» بحق، المصدر الاول للحوادث التاريخية التي سبقت زمانه، اذ بسط أمام القارئ كل الروايات حول الخبر الواحد، فحفظ هذه المصادر من الضياع، وترك أمام الباحث الاختيار بينها.

ان التاريخ بطبيعته يستدعي التمعن في «الحوادث» وترتيب مجرياتها وأسبابها في زمان ومكان معينين. ومن هنا اكتسب المؤرخ الإسلامي الكلاسيكي صفة موسوعية جمع فيها ما بين المؤرخ والجغرافي والأديب والاجتماعي والأخلاقي والمفسر، فكان تاريخه شاملاً للأحداث والأمكنة وأحوال المعاش والاجتماع والمذاهب والأفكار وتحولات السلطة والتطور المديني الحضري والعلاقات الاقتصادية والاجتماعية. فالتاريخ وإن فهمه المؤرخ الكلاسيكي غائياً هو عملية دنيوية ترتبط بالبشر، والتصقت فيه الأزمنة بالأمكنة، فلم يمكنه فصل تاريخ النبوة عن مكة والهجرة عن المدينة، ورحلة الإسراء والمعراج عن القدس، ولا معركة اليرموك عن خالد بن الوليد، والقادسية

عن سعد بن ابي وقاص، وفتح القدس عن عمر بن الخطاب. يجر الواقع التاريخي هنا الوعي الى أرضه المباشرة، حيث تتشابك الأمكنة مع الأزمنة والرجال والمدن والمواقع والمعارك والتضحيات والرحلات. وهذا ما مكن المؤرخ من اكتشاف دور الرجال في التاريخ رغم انطلاقه المسبق من غائيته الثاوية فيه. وهذا التطور في تدوين تاريخ الرجال من النبي الى الصحابة فالتابعين فالمشتغلين بالعلوم أو الآداب مثل النحاة والفقهاء والمحدثين والمفسرين والشعراء والأطباء والمتصوفة، قد أدى الى الاهتمام بالأفراد والطبقات والأسر نتيجة الارتباط الطبيعي ما بين الأزمنة والأمكنة، الى ان تم وضع كتب خاصة عن البلدان، وفي مقدمتها تلك المدن التي تتميز بقداسة خاصة مثل القدس والمدينة ومكة (١٨).

مع «اكتمال» التدوين التأريخي، كان لا بد ان يتحرر المؤرخ من منهجية اصحاب الحديث، أي: من طريقتهم الأخبارية في الاسناد المعتمدة على تقدير عدالة المسند اليه، وليس على تقدير الواقعة التاريخية نفسها، اذ توقف المؤرخون الكبار مثل المسعودي واليعقوبي وابن كثير وابن الأثير عن اعتمادها، واستقلوا عنها، وقد مكّن ذلك ابن خلدون من توجيه نقد جذري لهذه المنهجية، على أساس أنها تعتمد «على مجرد النقل غثاً أو سميناً، ولم يعرضوها (أي الأخبار) على أصولها، ولا قاسوها بأشباهها، ولا سيروها معيار الحكمة، والوقوف على طبائع الكائنات، وتحكيم النظر والبصيرة في الأخبار» (١٩). وشرع المؤرخون المسلمون يبتعدون عن الإسناد، واكتفوا بايراد الأخبار غير المسندة الى أصحابها، اذ غدت المدونات التاريخية التي سبقتهم مستنداً لهم، مع تقديم رأي نقدي فيها، كما فعل المسعودي في مقدمة «مروج الذهب» (٢٠). وكان هذا التحول عن منهجية الفقيه واصحاب الحديث يعني الاعتماد ليس على الأخبار بل على الكتب المدونة في السيرة وفي تاريخ الأقاليم والتاريخ العام، وعلى الوثائق والمسجلات، والكتب المترجمة، والمشاهدة، والرحلات. وبتعبير احمد محمد الحوفي لم يعد المؤرخ «أخبارياً بهذا صار عالماً» (٢١). وقد تطور في هذا السياق مدلول كلمة تاريخ ليعبر عن تطور مفهوم التاريخ في الوعي التاريخي العربي، وأخذ يقترب من الفهم العلماني ويعني «وقائع الزمان من حيث التعيين والتوقيت عما كان في العالم، وموضوعه يقوم على الزمان والمكان، ومسائله قوامها أحوال الإنسان والزمان» (٢٢). الا ان هذا التطور الهائل في فهم التاريخ وممارسته كعلم مستقل عن علم الفقه، فقد تم بعد أن تكرس وعي الأمة بدورها الكوني، وموقعها في تاريخ العالم، ووعيها الخاص به، الذي لم ينفصل عن حمل راية الوحي، وبالتالي التركيز على وحدة الأمة، وأهمية خبراتها المتصلة، وغلبة تأثير المبادئ الإسلامية على حساب الآراء القبلية والاجتماعية المحلية، وهو ما يوضح حصول تطورات ثقافية جديدة، تركز على الشعور بوحدة الأمة (٢٣).

لقد غدت المرونة المنهجية عاملاً أساسياً في تطوير الوعي الإسلامي بالتاريخ، فشهد القرن الثالث الهجري ظهور مؤرخين كبار لا تحدهم مدرسة ولا اتجاه، وقد استفاد هؤلاء من مواد السيرة والأخبار والأنساب والمصادر الأخرى المتيسرة، وشملت دراستهم الأمة بصورة منتظمة، تمتعوا بأفق عالمي واضح على حد تعبير الدوري (٢٤). ويمكننا ان نميز هنا ثلاث مراحل اساسية في تطور

التأليف التاريخي، وتتمثل المرحلة الأولى بمرحلة التدوين المبكرة التي بدأت في القرن الثاني الهجري، ونجد في هذه المرحلة جذور كافة كتب السيرة والطبقات في كتب السيرة الأولى، كما نجد الصورة الأولى المعروفة في كتب الأخبار. ونلحظ في هذه المرحلة بواكير فكرة التواريخ العامة والتواريخ على السنين في إطار نمو فكرة الأمة عند المسلمين من جهة، والنظرة العالمية الواحدة من خلال سلسلة الأنبياء، والتي كشفت بشكلٍ أولي نوعاً من فلسفة تاريخية إسلامية مستندة على فكرة «إرادة الله» (٢٥). فمنذ تأليف شرحبيل بن حسنة (ت ١٢٣ هـ) وابن شهاب الزهري (ت ١٢٤هـ) نلاحظ كيف حاول المؤرخ العربي ان يجعل تأليفه أساساً لكتابة تاريخ عالمي، من خلال سلسلة الأنبياء، وخاتم النبيين، أو جعلها أساساً لكتابة تاريخ الأمة الإسلامية التي تبدأ بسيرة الرسول (٢٦). أما المرحلة الثانية التي تمتد خلال القرن الثاني الهجري، فقد استقصت المؤلفات التاريخية في مجموعها كافة ما يهم المؤرخ معرفته من معلومات من مختلف مواضع التاريخ الإسلامي، فضلاً عن إعادة بناء تاريخ الجاهلية أو ما قبل الإسلام وتواريخ بعض الأمم الأخرى، وكان من أبرز رجال هذه الفترة أبو محنف (ت ١٥٧هـ) وأيهم بن عدي (ت ٢٠٨هـ) والواقدي (ت ٢٠٧هـ) ونصير بن مزاحم (ت ٢١٣ هـ). وأما المرحلة الثالثة التي تبلورت في نهاية القرن الثالث الهجري، فبدأ التدوين التاريخي فيها على أساس التسلسل الزمني (الحولي)، حيث تتراصف الموضوعات متعاقبة على التوالي في كتاب واحد، مستندة الى فكرة وحدة التاريخ الإسلامي، ووحدة تجربة الأمة، ووحدة تاريخ البشرية من خلال سلسلة الأنبياء المتواصلة. وستستقر هنا معالم النهج التاريخي الإسلامي عن طريق الهيثم بن عدي الذي وضع أول كتاب في التاريخ على أساس تسلسل السنين، ومن خلال خليفة بن خياط (ت ١٤٠هـ) وابن قتيبة الدينوري (ت ٢٧٠هـ) والبلاذري (ت ٢٧٩هـ) وابن طيفور (ت ٢٨٠هـ) وابو حنيفة الدينوري (ت ٢٨٢ هـ) واليعقوبي (ت ٢٨٤ هـ) والطبري (ت٣١٠هـ) (٢٧).

حافظ المؤرخ، رغم تنوع الموضوعات التاريخية التي تطرق اليها، سواء أكانت تاريخاً عاماً أم تاريخ إقليم، أم تاريخ مدينة، أو طبقات، على نظرته الجامعة لتاريخ الأمة ووحدتها. بل نظر الى إقليم درسه أو مدينة تفحصها أو بلدة توقف عندها في ضوء مدى إسهامها في تكوين ذلك التاريخ الجامع. ولم يكن ممكناً لمؤرخين مثل الطبري او الهلالي الصابئي أو مسكويه أو المرزباني ان يكتبوا التاريخ الذي كتبوه لولا ايمانهم المسبق بوحدة تاريخ الأمة، ولعل هذا ما يفسر ما انطوت عليه مدوناتهم من إدراك دور هذه الكتابة في صيانة هذه الوحدة. وفي هذه الفترة الناضجة التي تبلور فيها مفهوم وحدة الأمة، تحرر التأليف التاريخي الى حدّ كبير من الوصاية الدينية المباشرة، حين أوجدت طبقة المؤرخين العظام اللون الدنيوي الى جانب اللون الآخر الديني، وأخذت الأحداث السياسية قيمتها الخاصة، بصرف النظر عن قربها أو بعدها عن المفهوم الديني. ولم يعد الحادث السياسي كما كان عليه أيام النبي والخلفاء الراشدين تشريعاً، بل مجرد حدث سياسي تاريخي في أسبابه ونتائجه. ومن هنا سقط «السند» لعدم الحاجة اليه، وبرزت بدلاً من إخباريته الشهادة الشخصية والوثائق والروايات والاستنتاج (٢٨).

يقع الوعي التاريخي العربي – الإسلامي بالقدس في إطار هذه التاريخانية الإسلامية العامة، إذ نظر هذا الوعي الى موقعها بجوانبه القدسية والدنيوية ومركزه في ديانات الوحي السماوية داخل تاريخ الجماعة الإسلامية. ولم تختلف نظرة المؤرخ الى القدس عندما أخذ يؤلف كتباً خاصة عنها تحت اسم «فضائل القدس»، اذ تم دمج القدس في التاريخ العام للجماعة/ الأمة، لا سيما وأن كتب السيرة النبوية أو المدونات التاريخية العامة الكبرى أو كتب الفتوح والمغازي، وفي مقدمتها فتوح الشام لم تخل من ذكر القدس والتوقف عندها، وعرض فضائلها ومركزها في فهم الوعي الإسلامي للتاريخ بوصفه يمتد من بدء الخليقة حتى نهاية العالم، التي يقول هذا الوعي انها ستكون في القدس.

تاريخ القدس العام ما قبل الإسلام في الرؤية التاريخية العربية الإسلامية

يقع الوعي التاريخي العربي – الاسلامي بالقدس في إطار التاريخانية الاسلامية العامة التي ترى في الجماعة/ الأمة تجسيداً ختامياً وكاملاً للوحي في التاريخ، ومن هنا قام هذا الوعي على تقسيم التاريخ العالمي الى ما قبل الاسلام وما بعده. واذا كانت طريقة المؤرخ قد أخذت تستقل نسبياً عن طريقة المحدِّث في مرحلة نضج التدوين التاريخي العربي، فان هذا لم ينف ان الوعي الاسلامي التاريخي قد تعامل مع تاريخ القدس كتراكم احداث ذات اهمية مقدسة، ورثته الجماعة. الأمة المسلمة بحكم «توريث» الله الأرض لها، واستخلافها على النبوة بعد ان نزعت من بني اسرائيل الذين انحرفوا عنها. بهذا المعنى يرى الوعي الاسلامي ان الله قد استبدل بأمة النبي الأمم السالفة، ولذلك فان هذه الأمة هي آخر «الأمم» قبل يوم القيامة (٢٩) أو نهاية العالم التي تنطلق وفق ذلك الوعي من القدس. من هنا كان لا بد لهذا الوعي ان يدون سرديته لتاريخ القدس في اطار سردية أشمل للتاريخ الكوني للعالم. اذ دمج الاسلام القدس في صلب منظومته الجغرافية المقدسة (البيت الحرام في مكة، والمسجد النبوي في المدينة، والمسجد الأقصى في القدس) قبل ان يفتحها المسلمون، بل ان هذا الفتح يحضر في تلك السردية على انه تصديق لوعد نبوي مسبق بفتح الشام، واقامة المسلمين في القدس، وتناسلهم فيها. وحين فتح المسلمون القدس كانت صورتها المسبقة الراسخة في وعيهم تقوم على انها اولى القبلتين، وثالث الحرمين، ومسرى النبي ومعراجه الى سدرة المنتهى في السماء، وأرض المنشر والمحشر في نهاية العالم. ولعل هذا ما يفسر ان الخليفة الراشدي الثاني عمر بن الخطاب حين فتح القدس وزحف بين أكوام «الزبالة» المتراكمة على جبل الحرم ليحدد بناء المسجد الأقصى، فانه كان يسلِّم بالقدم الإلهي لهذا المكان المقدس «المبارك حوله» فهذا القدم أسبق من البناء نفسه، ويشترك في ذلك مع الأصل السماوي لمكة، بل انه –وفق السردية الاسلامية– بنته الأنبياء بعد أربعين عاماً من بناء مكة قبل ان يخلق الله شيئاً من الأرض، ووصل الله مكة بالمدينة، والمدينة ببيت المقدس، ثم خلق الأرض كلها بعد ألف عام خلقاً واحداً (٣٠). ان قداسة المكان هنا قديمة وليست محدثة، وليس البناء الا اشارة او تجسيداً

لهذه القداسة التي تغمره وتشمله.

لقد حكم هذا الوعي التدوين التاريخي العربي – الاسلامي منذ العهد الراشدي، فهذا التدوين وفق شاكر مصطفى، هو مبكر عكس ما هو شائع، وتبلور شكله في أواخر القرن الثالث الهجري، الا أننا نجد فيه جذور كتب السيرة والطبقات، كما نستطيع ان نجد فيه نويات فكرة التواريخ العامة، والتواريخ على السنين (الحوليات) وتاريخ البلدان والمدن في اطار التاريخ العام للأمة الإسلامية، وموقعها في مركز التاريخ العالمي (٣١). ومن هنا ليس ممكناً ان نجد أي مؤلف من مؤلفات هذا التدوين، ولا سيما مؤلفات السيرة والغزوات والفتوح خالياً من ذكر القدس، بشكلٍ يمكن فيه القول تقريباً انه ما من شيء في الايستوغرافيا الاسلامية يخلو من القدس.

لقد اندمج التاريخ المقدس الشعري لهذه المدينة مع التاريخ الزماني، فاذا دخلنا الى هذا التاريخ من جانبه الشعري الاول، فاننا ندخل محراب المسجد الأقصى لنطل عبره على تاريخ بنائه ومراحله، وعلى الانبياء والصالحين الذين التصق تاريخهم بتاريخ هذا الصعيد المقدس على جبل موريا، والذي تجسد بناءً ثم تقوض ثم جُدِّد بناؤه، الا انه بقي حقيقة مقدسة ترتسم قدسيتها على صدر الأكمة وفي «الصخرة الشريفة» في قيام البنيان او مع اندثاره. اما اذا دخلنا الى هذا التاريخ من جانبه الزماني النثري وفق ما كان يعرفه المؤرخ العربي في زمنه عنه، فإننا نجد ان هذا المؤرخ يحقِّب هذا الجانب بالرجوع الى الأمم التي ارتبط تاريخها بالقدس، سواء أكان هذا الارتباط من زاوية رعايتها لقداسة المسجد الأقصى أم تنكرها له وتراجعها عن خدمته. ويبدأ التاريخ البشري للمدينة المقدسة هنا، وفق رؤية المؤرخ القديم، باستقرار العرب الكنعانيين فيها، ثم تاريخ العائلة الإبراهيمية التي تفرع منها بنو اسرائيل والعرب، مذكراً بالأدوار البابلية والفارسية واليونانية والرومية التي مرت بها المدينة وصولاً الى الفتح العربي، حيث تنتقل عنده دورة الزمن الاسلامي للقدس الوارث لزمنها المقدس كله لتمتد الى يوم القيامة.

ان هذين الجانبين متكاملان في الرؤية التاريخية العربية للقدس، فالتاريخ القدسي المؤسس على وحدة أطراف المنظومة الجغرافية المقدسة (مكة، المدينة، القدس) يمثل الشكل القدسي لوحدة الجغرافية البشرية الأقوامية ما بين منطقة الجزيرة العربية والشام. وسنحاول هنا لغايات البحث التمييز ما أمكن إجرائياً ما بين هذين التاريخين القدسي والزماني، كما يظهران في وعي المؤرخ القديم، بغض النظر عن الرؤية التاريخية الحديثة المسلحة بالمكتبة الأركيولوجية لهما، وهو ما يتسق مع هدف البحث في كشف المنطق التاريخي الاسلامي للايستوغرافيا المقدسية الإسلامية.

أولاً– إعادة بناء تاريخ القدس الماورائي ما قبل الإسلام

كي نفهم منهج المؤرخ الإسلامي في إعادة بناء تاريخ القدس، بما يتسق مع سرديتها الإسلامية، لا بد من الإشارة الى أنه دأب في تأريخه للأحداث بعد ظهور الإسلام على اعتماد التاريخ الحولي، أي تسلسل الأحداث حسب السنين، أو بحسب موضوعاته المتلاصقة زمنياً في حين ان تأريخه للقدس قبل الإسلام يأتي مجملاً في سياق إعادة بنائه للتاريخ الكوني من منظور اسلامي.

ويتداخل البشري في عملية إعادة البناء تلك مع النبوي، فهناك في هذه العملية عموماً ثلاث حلقات كبرى في سلسلة النبوة، هي حلقة نبوة آدم وأبنائه، وحلقة نبوة نوح وأولاده سام وحام ويافث؛ حيث تتفرع العرب العاربة والبائدة عن سام، أما الحلقة الثالثة الكبرى فتتمركز حول ابراهيم الخليل الذي يرى فيه المسلمون «أبا الأنبياء» وجد العرب، وجد النبي. وقد تفرعت عنه سلالتان، تتعلق الأولى بابنه اسماعيل «أبو العرب» وتصْدر الثانية عن ابنه اسحاق ومن بعده يعقوب (اسرائيل) ويوسف ثم موسى، وفي النهاية سليمان وداوود. ويرى الوعي الاسلامي ان الوحي قد تجسد في هؤلاء الأنبياء بصور مختلفة قبل ان يكتمل في نبوة محمد خاتم الأنبياء.
وقد اعتمد المؤرخ الاسلامي في هذه السردية على اعادة بناء ما يسميه ابن اسحاق في سيرته بـ«أهل العلم الاول» أي: «أهل الكتاب» من توراة وانجيل بشكلٍ تتسق فيه مع معطيات النص القرآني عموماً و«قصص القرآن» خصوصاً، ولا يخفى هنا التداخل ما بين مفهوم «القص» القرآني وبين مفهوم «التاريخ» منظوراً له كتراكم أحداث ذات صفة غائية مقدسة.

وقد جعل ذلك المؤرخ الاسلامي يدمج «الاسرائيليات» انتقائياً في سرديته، فكان وهب بن منبه (ت ١١٤هـ) أول من قام بذلك في السير والمغازي، الا ان محمد ابن اسحاق (ت ١٥٢هـ) الذي أوصل في بداية العهد العباسي «علم السيرة والمغازي» الى شكله المكتمل، كان أول من نقل عن التوراة والانجيل اللذين يعتبرهما الاسلام من الكتب السماوية لكن طرأ عليها التحريف، ووصفهم بـ«أهل العلم الاول» (٣٢)، وغدا هذا النقل عن «أهل الكتاب» بمثابة تقليد للمؤرخين الكلاسيكيين العرب. وقد أتاح لهم امتصاص معطيات ذلك «العلم» وتحويلها إسلامياً في سردية اسلامية مميزة للتاريخ العام ما قبل الاسلام، يتسق مع مفهوم الأمة/ الجماعة عن نفسها كتجسيد للوحي في التاريخ منذ ظهوره واكتماله مع النبي وانقطاعه بعده.

يرى بعض المؤرخين الاسلاميين ان سام بن نوح (الذي تتفرع عنه العرب العاربة والبائدة)، هو أول من بنى القدس، في حين يرى بعض آخر ان يعقوب بن اسحاق (الذي يتفرع عنه اليهود) هو «أول من بناه، وأربى موضعه» (أي مكانه المغمور بالقداسة). ومن المعروف في هذه السردية ان يعقوب بن اسحاق هو الطرف الثاني في السلالة الابراهيمية مقابل اسماعيل «ابو العرب». ويرى مجير الدين الحنبلي ان الذين يقولون ان «يعقوب عليه السلام هو من بنى بيت المقدس» يتأولون «معنى الحديث الشريف الوارد ان بناء المسجد الأقصى كان بعد بناء المسجد الحرام بأربعين سنة، على ان المراد به بناء يعقوب عليه السلام لمسجد بيت المقدس، بعد بناء ابراهيم الخليل عليه السلام الكعبة الشريفة، والله أعلم». يتجنب الحنبلي هنا الجزم، غير انه يرى ان دعوى تأسيس سام بن نوح له هو «ظاهر» «لان سام بن نوح هو الذي اختط مدينة القدس وبناها، وكان ملكاً عليها، فلا يبعد ان يكون أسس المسجد من حين بناء المدينة» (٣٣). والملفت في هذه الرؤية هو المطابقة ما بين سام بن نوح (أصل العرب العاربة والبائدة) وبين ملكي صادق اليبوسي/ الكنعاني، وترى انه اول من بنى القدس واختطها، وكان ملكاً عليها تحت اسم «ملكي صادق» بعد أن كانت خاوية من أي بناء، ويشار هنا الى «ان ملكي صادق نزل بأرض بيت المقدس، وقطن بكهف من جبالها يتعبد

فيها، واشتهر أمره حتى بلغ ملوك الارض الذين هم بالقرب من ارض بيت المقدس، بالشام وسدوم وغيرها، وعدتهم اثنا عشر ملكاً. فحضروا اليه، فلما رأوه، وسمعوا كلامه، اعتقدوه واحبوه حباً شديداً. ودفعوا له مالاً ليعمر به مدينة القدس، فاختطها وعمرها، وسميت يروشليم. ومعناها بيت السلام، فلما انتهت عمارتها اتفقت الملوك كلها ان يكون ملكي صادق ملكاً عليها، وكنوه بأبي الملوك، وكانوا بأجمعهم تحت طاعته، واستمر حتى مات بها، ولما بنيت مدينة بيت المقدس، كان محل المسجد في وسطها، وهو صعيد واحد، والصخرة الشريفة قائمة في وسطه» (٣٤)، ويعني ذلك ان الكنعانيين وهم أمة ملكي صادق هم الذين أسسوا القدس وليس اليهود، حتى ان تسميتها اورشليم أتت من الكنعانيين وليس من العبرانيين، وهو ما سنتوقف عنده لاحقاً.

١- موقع الابراهيمية في هذه السردية: الحدث المؤسس نبوياً وأقوامياً

يعتقد المسلمون في ضوء ما تقدم ان بناء سليمان للمسجد الأقصى (الهيكل بحسب اليهود) قد قام على أساس قديم، أي انه كان ابتناءً وليس ابتداءً. ولا ينتقص هذا الاعتقاد اطلاقاً من ايمان المسلمين بنبوة داوود وسليمان بوصفهما من العائلة الابراهيمية المقدسة، كما لا ينتقص من تقديسهم لما بناه سليمان، لكنهم يعتبرونه بمثابة اعادة تجديد لبناء المسجد الأقصى، الذي بني وفق السردية الاسلامية قبل خلق العالم. من هنا حرص المسلمون فوق ذلك كنتاج لاندراجهم الطبيعي والأصلي في العائلة الابراهيمية على التذكير بالسيرة الابراهيمية، وبخروج ابراهيم مع ابن اخيه لوط «الى الأرض التي باركنا فيها للعالمين»، وعلاقته مع مدينة القدس، باعتبار ان اقترابه من القدس هو جزء من سردية الاسلام لها. ومن هنا في اطار تبلور المنظومة الجغرافية الاسلامية المقدسة (مكة، المدينة، القدس) ضموا السيرة الابراهيمية لتشمل القدس والشام والجزيرة العربية، من خلال اعتقاد المسلمين ان ابراهيم الخليل هو الذي بنى مع اسماعيل «ابو العرب» الكعبة في مكة. ولعل ذلك في منظورنا التاريخي الراهن الذي يتصل بمنهجيات عصرنا، يعود الى تحول «أمة الإجابة» للدعوة المحمدية، أي العرب الى حامل لرسالة الوحي الى العالم من خلال الفتوحات التي تجاوزت فيها «أمة الإجابة» حدود الجزيرة العربية.

لقد تعامل مُدَونو السيرة - التي مثلت نواة التأليف التاريخي الاسلامي - والمؤرخون في إطار تأسيس وعي الجماعة/ الأمة بتاريخها الكوني الرسالي الشامل، مع شخصية ابراهيم الخليل (أبو الانبياء وأول المسلمين وجد النبي دينياً، توحيدياً وسلالياً) بطريقة تجمع ما بين المعرفة التاريخية والمعرفة الدينية، وأدرجوه دوماً في لحظة التأسيس الكبرى لأمة التوحيد عبر العصور، والتي سترثها الجماعة/ الأمة المسلمة وصفها «آخر الأمم»، كما ان النبي هو خاتم النبوة، والوحي الإلهي الذي نزل هو خاتم الوحي.

ومن الملفت هنا في الوعي الاسلامي - الذي شكل العرب المسلمون في الجزيرة العربية بالنسبة له الحامل البشري للوحي وتجسيده في آن واحد - ان الحدث التأسيسي الابراهيمي هو مؤسس هنا للعرب نبوياً وأقوامياً في آن واحد، فكما هو ابراهيم ابو العائلة الابراهيمية التوحيدية بدوراتها

اليهودية والمسيحية والاسلامية الخاتمة، فانه جد العرب الذي تقول السردية العربية - الاسلامية ان العرب ولدت من صلب ابنه اسماعيل. واذا كانت المعرفة الدينية بطبيعتها معرفة فوق تاريخية، فان المعرفة التاريخة بطبيعتها معرفة حدثية وثائقية، ويدمج المؤرخ الاسلامي هنا ما بين المعرفتين في اعادة بنائه لسردية الاصل الابراهيمي المؤسس، فالتاريخانية الاسلامية مثل كل تاريخانية أخرى لا بد لها من أصل مؤسس يحكم حبكة تتالي الحوادث، أي عبرتها او غايتها الثاوية. ولعل تسليم المؤرخين الاسلاميين بان ابراهيم الخليل هو «أبو الأنبياء» و«أول المسلمين» يجعل منه شخصية تخترق حياة الأمة/ الجماعة وفهمها لنفسها. انه الجذر المؤسس. ورغم ان الحلقة الابراهيمية في السردية الاسلامية للتاريخ العام هي الحلقة الثالثة، فان اعتقاد المسلمين بمرجعيتها التأسيسية له، قد دفعت المؤرخين الاسلاميين الذين كانت وظيفة تاريخانيتهم تتمثل ببناء وعي الجماعة/ الأمة بتاريخها، الى اعتباره محطة تحديد فاصلة في التاريخ نفسه، فذهبوا الى تحديد لعمر نوح وطوفانه بالقياس الى عمر ابراهيم. ويذكر الطبري ان «جملة السنين من الطوفان الى ولادة ابراهيم مائتان وسبع وتسعون سنة» (٣٥). وبذلك كرس المؤرخون المسلمون ابراهيم الخليل باعتباره علامة دالة على المبدأ المؤسس للأمة منذ تكونها الأول، بقدر ما كانت اعادة تصور ابراهيم بهذه الطريقة قد كفلت لهؤلاء المؤرخين اتساق سرديتهم حول وحدة الأمة. ومن هنا فان منهج هؤلاء المؤرخين في السردية ما قبل الاسلام يقوم بشكل متواتر على وضع ابراهيم كعلامة فارقة في ترتيب توالي الاحداث السابقة واللاحقة. ونجد ذلك واضحاً في عناوين بعض فصولهم، كما فعل المسعودي في «مروج الذهب» حين عنون احد فصوله «قصة ابراهيم ومن تلا عصره من الانبياء والملوك من بني اسرائيل وغيرهم» (٣٦)، وكما عنون الطبري احد فصول كتابه «ذكر ابراهيم ومن كان في عصره من ملوك العجم» (٣٧). ويكثف ابن كثير الرؤية الاسلامية لأصلها الابراهيمي بـ«جعل (الله) في ذريته (ابراهيم) النبوة والكتاب، فكل نبي بعث بعده، هو من ذريته، وكل كتاب نزل من السماء على نبي من الانبياء بعده، أحد نسله وعقبه» (٣٨). ويذكر الطبري في قصة ابراهيم «وقال عامة السلف من أهل العلم: كان مولد ابراهيم عليه السلام في عهد نمرود بن كوش» (٣٩) ثم «خرج ابراهيم مهاجراً الى ربه وخرج معه لوط (ابن أخيه) مهاجراً، وتزوج سارة ابنة عمه، فخرج بها معه يتلمس الفرار بدينه حتى نزل حرّان، فمكث بها ما شاء الله ان يمكث، ثم خرج منها مهاجراً، حتى قدم مصر، وبها فرعون...» (٤٠)، كما يذكر الطبري «خرج ابراهيم من مصر الى الشام فنزل السبع من أرض فلسطين، وهي برية الشام...» (٤١).

ما يهمنا هنا من صلة الوعي التاريخي الاسلامي بسردية العلاقة الاصلية مع ابراهيم، هو الصلة ما بينها وبين القدس؛ ففي هذا النص ينظر الطبري كما المؤرخون المسلمون الآخرون الى الشام كوحدة جغرافية تضم القدس وفلسطين في كنفها. ومن هنا يذكر ابو الفداء «ان ابراهيم سار من مصر الى الشام، وأقام بين الرملة وإيلياء (القدس)» (٤٢). ويتم تأويل الآية «ونجيناه ولوطاً الى الارض التي باركنا فيها للعالمين» (الانبياء: ٧١) مع هذا الفهم، ولذلك يقول ابن كثير «وهاجر (ابراهيم) الى بلد يتمكن فيها من عبادة ربه، والارض التي قصدها بالهجرة، أرض

الشام، وهي التي قال الله عز وجل فيها (الى الأرض التي باركنا فيها للعالمين) » (٤٣). ويستلهم المؤرخ المسلم هنا ايستوغرافياً «أهل العلم الأول» او «أهل الكتاب» عن ابراهيم، فيذكر ابن كثير ان ابراهيم، لما هاجر من بابل خرج بسارة مهاجراً من بلاده. وذكر أهل الكتاب انه لما قدم الشام أوحى الله اليه إني جاعل هذه الأرض لخلفك من بعدك. فابتنى ابراهيم مذبحاً لله شكراً على هذه النعمة، وضرب قبته شرقي بيت المقدس... ثم ارتحل الى مصر.. ثم أخرجهم فرعون منها، فرجعوا الى بلاد التيمن، يعني بيت المقدس» (٤٤).

يذهب المسلمون في إطار اعتقادهم أنهم الأمة الوارثة بعد أن انحرف «أهل الكتاب» عن التوحيد الإبراهيمي، إلا أن الوعد الإلهي بامتلاك هذه الأرض، إنما أعطي لذريته من إسماعيل، أي للعرب. فيروي المؤرّخون المسلمون أن فرعون أهدى سارة بسبب فضيلتها جارية اسمها هاجر، وكانت سارة قد منعت الولد، فلا تلد لإبراهيم حتى أسنَّت، فوهبت هاجر له، وقالت له: فخذها لعل اللّه يرزقك منها ولداً، فوقع إبراهيم على هاجر فولدت له إسماعيل» (٤٥). إلا أن هاجر لما حملت أخذت تخاف غيرة سارة منها، فهربت ونزلت عند عين في بلاد الشام، فنزل عليها ملك من الملائكة، فقال لها: «لا تخافي فإن اللّه جعل هذا الغلام، الذي حملت خيراً، وأمرها بالرجوع وبشرها، أنها ستلد ابناً وتسميه إسماعيل، تكون يده على الكل، ويد الكل به، ويملك جميع بلاد إخوته، وشكرت اللّه». وكي يفهم آليات الوعي التاريخي الإسلامي هنا في العلاقة الأصلية مع إسماعيل والبشارة الإلهية به، فإن ابن كثير يعلق على هذا الوعد «هذه البشرى إنما انطبقت على ولده محمد (ص)، فإنه الذي سادت به العرب وملكت جميع البلاد غرباً وشرقاً، وأتاها اللّه (لأمة محمد) من العلم النافع والعمل الصالح، ما لم تؤت أمة من الأمم قبلهم، وما ذاك إلا بمشرق رسولها على سائر الرسل، وبركة رسالته، ويمن بشارته، وكماله فيما جاء به، وعموم بعثته لجميع أهل الأرض» (٤٦). ثم يتجه إبراهيم وفق السردية الإسلامية مرة أخرى برحلته الثانية (إسراؤه الأرضي من حول القدس إلى مكة) بعدما ولد له إسماعيل من هاجر وإسحاق من سارة، تنفيذاً لأمر اللّه ببناء بيت له يعبد فيه. فبعث اللّه السكينة (وهي ريح تسير بأمر اللّه) لتدلّه على موضع البيت. ومضت السكينة، ومع إبراهيم هاجر زوجته وابنه إسماعيل حتى أتت به مكة.. وأمر إبراهيم أن يبني حيث تستقر السكينة، وهناك بنى البيت العتيق، وبعد أن بنى البيت خرج إلى أهله بالشام» (٤٧).

٢- الفرعان الإبراهيميان: العربي الإسماعيلي واليهودي الإسحاقي

يرى الوعي الإسلامي أن المسلمين ورثوا جميع الصلات التي ربطت الأنبياء بالقدس، استناداً إلى أن النبي هو وريثهم جميعاً، والذي ينحدر من نبوات العائلة الإبراهيمية، التي كثفت المعاني السابقة للرسالات في التوحيد، مثلما أنه ابن إسماعيل بالمعنى السلالي والقدسي للكلمة. إن موروثات العائلة الإبراهيمية التي انحدرت منها اليهودية والمسيحية تعود هنا وفق الوعد الإلهي إلى أبناء إسماعيل. وهو ما فصَّله تاريخ النص القرآني للوحي وفق منهجه. فيكون الوعد الإلهي

بامتلاك بيت المقدس وما حوله (الشام) وعداً لنسل إسماعيل من إبراهيم، أي: وعداً للعرب، وتروي السردية الإسلامية أن إبراهيم قام برحلتين من موقعه قرب بيت المقدس إلى مكة. وقد ابتغى في الرحلة الأولى إسكان إسماعيل وأمه هاجر في مكة، في حين ابتغى في الرحلة الثانية تنفيذ أمر اللّه ببناء المسجد الحرام في مكة.

تمثل هاتان الرحلتان إسراءً أرضياً إبراهيمياً لـ «أبو الأنبياء»، في اتجاه معاكس لرحلة الحفيد محمد. فوصل بهاتين الرحلتين روحياً بين القدس ومكة قبل الإسراء المحمدي الذي وصل بينهما، ثم ربط ما بينهما عبر عروجه إلى السماء. ولما اشتدت غيرة سارة من هاجر بعد ولادتها إسماعيل، طلبت من إبراهيم أن يغيب وجه هاجر عنها، فوضعها إبراهيم مع رضيعها في دوحة فوق زمزم عند البيت العتيق، وليس بمكة يومئذ أحد ولا ماء، ووضع عندهما جراباً فيه ثمر، وسقاءً فيه ماء(٤٨). ورجع إلى سارة في الشام، في حي ظلت هاجر وحيدة مع إسماعيل في وادٍ غير ذي زرع تواجه الجوع والعطش، وإذا هي بالملك عند موضع زمزم «فبحث بعقبه، أو قال بجناحه حتى أظهر الماء، فجعلت تخوضه»(٤٩)، ثم أتت قبيلة جرهم اليمانية فنزلت مكة، وتزوج إسماعيل منها، وتعلم العربية منها، فكان من أولاده العرب، نابت وقيدر – حسب الطبري – ومنهما نشر اللّه العرب(٥٠). أما اليعقوبي فيقول «إن اللّه ختم بإسماعيل وولده النبوة، واتصل خبرهم بخبر رسول اللّه (ص)، والخلفاء، وذكرت الروايات والعلماء، أن إسماعيل بن إبراهيم أوّل من نطق بالعربية، وعمَّر البيت الحرام، وقام بالمناسك، وأن إسماعيل أول من شقّ اللّه فاه باللسان العربي»(٥١). ويقول ابن كثير «وعرب الحجاز كلهم ينتسب إلى ولديه (إسماعيل) نابت وقيدار»(٥٢)، كما يشير أيضاً إلى أن إسماعيل هو «أول متكلّم بالعربية الفصيحة البليغة، فقد أخذ كلام العرب من جرهم الذين نزلوا عند أمه هاجر بالحرم»(٥٣).

لقد فصَّل المؤرّخون العرب المسلمون تفرّعات السلالة الإبراهيمية النبوية نبيّاً نبيّاً، وأشكال علاقتها بالقدس، واعتبروا هذه العلاقة جزءاً من تاريخهم بوصفهم كمال تلك السلالة وورثتها. وتتألف تلك التفرعات من فرعين أساسيين، الأول ويرتبط بإسماعيل ثم ينتهي نسبه إلى محمد مروراً بعدنان، في حين أن الفرع الثاني يبدأ بإسحاق بن سارة. ويذكر البعض حلقة أخرى من سلالة إبراهيم، إذ يروون أن إبراهيم تزوج بعد موت سارة امرأتين من العرب، إحداهما قنطورة بنت يقطان التي ولدت له ستة بنين(٥٤). لكن العائلة النبوية الإبراهيمية تقتصر في السردية الإسلامية على ذريتي إسحاق وإسماعيل. ويحرص المؤرّخون المسلمون على تتبع ذرية إسحاق النبوية التي تنتهي عند داوود وسليمان، إذ تتوالى وفق تلك السردية النكبات على اليهود، حين يبدأ انحرافهم عن الدين الإبراهيمي الذي هو الإسلام، وهو ما سيؤثر في مصير القدس، إلى أن يحتضنها العرب المسلمون، معيدين السيرة الإبراهيمية. وفي إطار ذلك الحرص نقرأ عند المسعودي «تزوج إسحاق بعد إبراهيم برفقا ابنة بتوايل، فولدت له العيص ويعقوب في بطن واحد، وذهب بصر إسحاق، فدعا يعقوب (إسرائيل) بالرياسة على أخويه، والنبوة في ولده، ودعا العيص بالملك في ولده. وقد كان إسحاق أمر ولده يعقوب المسير إلى أرض الشام، وبشَّر بالنبوة، ونبوة أولاده الاثني

عشر، وهم: لاوي ويهوذا وبساخر وزبولون ويوسف وبنيامين ودان ونفتالي وكاذ وانسار وشمعون وروبيل، هؤلاء الأسباط الاثنا عشر، والنبوة والملك في عقب أربعة منهم: لاوي ويهوذا ويوسف وبنيامين، وكان أحب أولاد يعقوب إليه يوسف»(٥٥). ثم تتبع السردية الإسلامية هذه السلالة النبوية، إلى رحلة موسى من مصر، ثم داوود وسليمان عَبر ارتباطهما بتاريخ القدس ومصيرها، والذي سيفترق وفق السردية الإسلامية، عن تاريخ اليهود طرداً، مع انحرافهم عن التوراة وعن الدين الإبراهيمي الذي هو الإسلام.

٣- ذبيح الصخرة:

تعيد السردية الإسلامية علاقة العائلة النبوية الإبراهيمية بالقدس، إلى خروج إبراهيم من أرض نمرود (الكنعاني) «إلى الأرض التي باركنا فيها للعالمين»، وإقامته حول مدينة القدس، ثم قيامه برحلته الاسرائيلية الأرضية ما بين القدس ومكة. وقد تكرّست العلاقة الإبراهيمية مع القدس من خلال قصة الذبيح على صخرة القدس، عندما هَمَّ أن يذبح ابنه إسماعيل تلبية لنداء اللّه، ثم فداه ربّه «بذبح عظيم»(الصافات:١٠٧). ويفسر ابن كثير ذلك «أي وجعلنا فداء ذبح ولده ما يسره اللّه تعالى من العوض عنه، وهو ما قال عنه ابن عباس: كبش قد رعى في الجنة أربعين خريفاً... وقد ذبحه في منى كما يقول مجاهد، وفي المقام كما يقول عبيد بن عمير»(٥٦). وتشكل معجزة «الفداء» أصل احتفال المسلمين سنوياً بعيد الأضحى الذي يعتبر إسلامياً «العيد الكبير»، ويقع خلال موسم الحج السنوي إلى مكة، فتنحر في هذه المناسبة الخراف، في استعادة طقسية رمزية لحادث الفداء ذاك.

تبرز تلك السردية اختلاف العلماء المسلمين حول مكان الفداء، أهو في (منى) في مكة أم على (صخرة بيت المقدس) في القدس؟ وبالتالي هل إسماعيل هو بطل الفداء أم هو إسحاق؟. يذهب البعض في تفسيره إلى أن مكان التضحية هو الصخرة، ويشير اليعقوبي إلى ذلك «اختلف الناس في أمر الذبيح، فقد أمره اللّه (أي لإبراهيم) أن يذبح ابنه... يقول قوم إنه اسحاق لأنه أخرجه وأخرج معه أمه...» ويتابع قائلاً «فلما أصبح إبراهيم صار إلى منى وقال للغلام (يقصد هنا إسماعيل).. فأخذ جبريل الغلام، وانحط الكبش فذبحه... أهل الكتاب يقولون إنه إسحاق وأنه فعل به هذا في برية الأموريين بالشام»(٥٧). ويبدو أن هذا الاختلاف قد كان قائماً بين الصحابة، أي بين الجيل الأول الذي استجاب لدعوة النبي، فيشير مجير الدين الحنبلي إلى ذلك «إن الكتابيين يقولون: إنه إسحاق، وهو قول علي بن أبي طالب وابن مسعود وكعب ومقاتل وقتادة وعكرمة والسدي، أما ابن عباس فيرى أنه إسماعيل، وهذا هو قول سعيد بن المسيب والشعبي والحسن ومجاهد. ويستند كلا القولين إلى ما يروى عن النبي، فمن يرى أن الذبيح هو إسحاق يقول: إن موضع الذبح كان في الشام، في بيت المقدس على الصخرة، ومن يقول: إن الذبيح إسماعيل، فيقول: إن ذلك كان بمكة المكرمة»(٥٨). وقد أجمل الطبري الذي جمع ما بين صفتي المؤرّخ والفقيه كل الأقوال في هذا الحدث، وأيد في نهايتها أن إسحاق هو المفتدى، لأنها حسب

رأيه «أوضح وأبين من صحة الأول»(٥٩). في حين يرد بعض المفسرين قول القائلين بأن المفتدى هو إسحاق لتأثير اليهود في ذلك، وتروي السردية الإسلامية في هذا السياق، أن الخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز، والذي يعتبره كثير من المسلمين بمثابة الخليفة الراشدي الخامس، أنه سأل رجلاً مسلماً ذا أصل يهودي، وكان من علماء اليهود: «أي ابنَي إبراهيم أمر بذبحه؟ فقال (الرجل): إسماعيل، والله يا أمير المؤمنين، إن اليهود لتعلم ذلك ولكنهم يحسدونكم معشر العرب على أن يكون أباكم (يقصد إسماعيل) الذي كان أمر الله به (وفديناه بذبح عظيم)، فهم يجحدون ذلك ويزعمون أنه إسحاق، لأن إسحاق أبوهم»(٦٠).

سواء أكان المفتدى هو إسماعيل أم إسحاق، فإن هناك روايات كثيفة في السردية الإسلامية تشير إلى أن الصخرة هي الموقع الذي تم فيه الحدث الجلل، وتشير هذه السردية إلى «الحوادث» التي تربط إبراهيم بالقدس، من هنا يذكر مجير الدين «وأوصى إبراهيم وإسحاق (ع) لما ماتا أن يدفنا بأرض المقدس»(٦١). وبغض النظر عن عدم تحقق هذه الوصية فإنها تعتبر من المرويات الرمزية التي تضاف إلى التاريخ الجليل للقدس، بل يشير ياقوت الحموي «وأوصى آدم عليه السلام أن يدفن بها (=القدس)، وكذلك إسحاق وإبراهيم، وحمل يعقوب من أرض مصر حتى يدفن بها، وأوصى يوسف عليه السلام، حين مات بأرض مصر، أن يُحمل إليها، وهاجر إبراهيم من كوشي إليها... وصدَّق الرؤيا بها... وروي عن كعب أن جميع الأنبياء عليهم السلام، زاروا بيت المقدس تعظيماً له... وعن ابن عبّاس قال: البيت المقدس وسكنته الأنبياء، ما فيه موضع شبر إلا وقد صلى فيه نبي أو قام فيه ملك»(٦٢).

بكلام آخر، سواء أكان المفتدى هو إسماعيل أم إسحاق، على الصخرة أم في مكان آخر، فإن الاختلاف الذي تورده السردية الإسلامية هنا، ليست له إلا صلة ضعيفة بالاختلاف الكبير الذي قام ما بين العرب المسلمين واليهود، إذ أن هناك صحابة معتبرين من الجيل الأول قد رأوا أن الذبيح هو إسحاق. فالاختلاف لا ينفي هنا قداسة إسحاق إسلامياً بوصفه من أصل العائلة الإبراهيمية النبوية، قبل أن ينحرف اليهود عنها، وبوصف أن المسلمين هم استمرارها الصحيح وكمالها.

لقد احتضن الوعي التاريخي الإسلامي الماورائي حلقات النبوة في العائلة الإبراهيمية، باعتبارها جزءاً من ميراثه الروحي النبوي، كما احتضن ميراث هؤلاء (المقدسي) باعتباره أيضاً جزءاً من صلتهم الروحية بالمدينة، ومزجوه بموروثهم الإسلامي نفسه، وتعقّبوا العلاقة المعقّدة المأزومة بين هؤلاء الأنبياء وبني إسرائيل الذين انتهوا بتحريف الوحي والتوراة. وهم في هذا يصدرون عن رؤية قرآنية توحيدية عميقة لأديان الكتاب، لذا فإنهم يرسمون الفجوات في معرفتهم القرآنية لتاريخ هؤلاء الأنبياء بالاستناد إلى الكتب المقدسة (التوراة والإنجيل). وهم بهذا لا ينطلقون من مجرّد الاقتباس والتأثر، بقدر ما ينطلقون من رؤية توحيدية أصلية تضم تلك الكتب المقدسة، في قلب وحي واحد ينتهي عند محمد (ص) بالقرآن الكريم. فما أراد روزنتال أن يعتبره تأثراً ونقلاً من التوراة والإنجيل، إنما يرجع في الواقع إلى حقيقة مسبقة، هي أن القرآن جاء «مصدقاً لما بين يديه

من الكتاب» (المائدة:٤٨) وأن الإسلام لم ينكر وجود العقائد الدينية السابقة، ولكنه رفض استمرار الإيمان بها بعد ظهوره، ووحدة الرسالة منذ إبراهيم عَبر الأنبياء المتعددين حتى محمد، آخر النبيين، إنما كانت تقتضي هذا النوع من التطابق مع الفكر التاريخي للتوراة والإنجيل، وهذا النوع من القبول للمادة التاريخية الناجمة عنهما(٦٣).

إن المؤرخين المسلمين من أصحاب التاريخ العام مثل اليعقوبي وابن كثير، يحرصون على رواية قصة يعقوب (الذي ينحدر من الفرع الإسحاقي) وأبنائه، ثم قصة موسى ووصاياه العشر، وكتابة التوراة على طور سيناء، وتوجهه إلى الأرض المقدسة (بيت المقدس)، وتيه بني إسرائيل لاتخاذهم العجل معبوداً، إلى أن يصلوا إلى دخول داوود القدس، وعمارة سليمان للمسجد الأقصى على أساس قديم(٦٤)، كما يقول ابن كثير «وهكذا عند أهل الكتاب، فإن عبادتهم العجل كانت قبل مجيئهم بلاد بيت المقدس، واستغفر لهم موسى من ربه بشرط أن يدخلوا الأرض المقدسة»(٦٥)، ووفق سردية ابن كثير كانت شريعة موسى «عظيمة، وأمته كانت أمة كثيرة، ووجد فيها أنبياء وعلماء وعباد وملوك وأمراء وسادات كبراء، كانوا فبادوا، وتبدلوا لما بدلت شريعتهم»(٦٦). كما يروي لنا الطبري قصة موسى قائلاً «ثم أمرهم بالسير إلى أريحا، وهي أرض بيت المقدس فلقيهم رجل من الجبارين يقال له عاج.. قالوا يا موسى، إنا لن ندخلها أبداً ما داموا فيها، فاذهب أنت وربك فقاتلا، إنا ها هنا قاعدون، فغضب موسى، فدعا عليهم فقال: رب إني لا أملك إلاّ نفسي وأخي فافرق بيننا وبين القوم الفاسقين، (فقال اللّه) فإنها محرمة عليهم أربعين سنة يتيهون في الأرض (المائدة:٢١-٢٦). والتقى موسى وعاج (الجبار).. فأصاب موسى كعب عاج بعصاه فقتله.. وفي رواية أن هارون وموسى ماتا في وَمِن التيه»(٦٧). ويذكر ابن كثير «والذي عليه الجمهور أن هارون توفي بالتيه قبل موسى أخيه بنحو سنتين، فكان الذي خرج من التيه، وقصد بهم بيت المقدس، هو يوشع بن نون (ع)، فذكر أهل الكتاب وغيرهم من أهل التاريخ، أنه قطع ببني إسرائيل نهر الأردن، وانتهى إلى أريحا، ثم حاصرها، حتى تمكن من فتح البلد. ثم تذكر بعض الروايات أن يوشع هو الذي فتح بيت المقدس.. وقد روى البزاز عن طريق مبارك بن فضلة بن عبد اللّه، عن سعيد المقبري، عن أبي هريرة، عن النبي (ص).. أنه لما دخل بهم باب المدينة (القدس) أمروا أن يدخلوا سجّداً، أي رُكّعاً متواضعين شاكرين للّه عزّ وجلّ على ما منَّ به عليهم من الفتح العظيم»(٦٨).

٤- تجديد داوود وسليمان للمسجد الأقصى: الابتناء لا الابتداء

يرى المؤرّخون المسلمون أن داوود وسليمان (وهما من السلالة الإبراهيمية النبوية) قد جددا بناء المسجد الأقصى على أرض الحرم، ووفق سرديتهم فإن أول من بناه من البشر بعد الملائكة هو سام بن نوح (ملكي صادق الكنعاني لدى البعض)، في حين يذهب البعض إلى أنه يعقوب بن إسحاق. ويشير الطبري أنه «لما اجتمعت بنو إسرائيل على داوود، أنزل اللّه عليه الزبور.. كان إذا قرأ الزبور ترنو له الوحوش»(٦٩). أما مجير الدين الحنبلي فيورد حديثاً «عن رافع بن عمير قال

سمعت رسول اللّه (ص) يقول: قال تعالى لداوود: يا داوود ابن لي بيتاً في الأرض، فبنى داوود بيتاً لنفسه قبل البيت الذي أمره اللّه به، فأوحى اللّه إليه: يا داود بنيت بيتك قبل بيتي، قال: أي ربِّ، هكذا نلت فيما قضيت من ملك استأثر، ثم أخذ في بناء المسجد، يعني بيت المقدس»(٧٠).
وتدل السردية التاريخية الإسلامية أنّ اللّه هو الذي دلَّ داوود على مكان المسجد، مما يعني أن قداسته قديمة أو إلهية، فقد «روي أن اللّه تعالى لما أمر داوود عليه السلام أن يبني مسجد بيت المقدس، قال يا ربِّ أين أبنيه؟ قال: حين ترى الملك شاهراً سيفه. قال: فرآه داوود في ذلك المكان، فأسّس قواعده ورفع حائطه، فلما ارتفع انهدم، فقال داوود: يا ربِّ أمرتني أن أبني لك بيتاً فلما ارتفع هدمته. فقال: يا داوود إنما جعلتك خليفتي في خلقي. فلِمَ أخذت المكان من صاحبه بغير ثمن، إنه سيبنيه رجل من ولدك»(٧١). أما الطبري فيذكر الرواية التالية «لما طلب داوود من اللّه العفو عن بني إسرائيل، استجاب اللّه له، ورفع عنهم الموت (أي الطاعون) فرأى داوود الملائكة سالِّين سيوفهم، ويرتقون في سلَّم من الصخرة إلى السماء، فقال داوود: هذا مكان ينبغي أن يبنى فيه مسجد. فأراد داوود أن يأخذ في بنائه، فأوحى إليه أن هذا بيت مقدس، وأنك قد صبغت يديك في الدماء، فلست ببانيه، ولكن ابنٌ لك أملِّكه من بعدك اسمه سليمان، فلما ملك سليمان بناه»(٧٢).

غير أن المؤرخين المسلمين يجمعون على أن بناء سليمان للمسجد الأقصى هو تجديد له وليس تأسيساً، أي هو ابتناء وليس ابتداء، ويقول ابن كثير «وقد قدمنا أنه (سليمان) جدَّده»(٧٣)، مدلّلاً على ذلك بحديث أبي ذر عن النبي، أن بين بناء المسجدين (الحرام والأقصى) أربعين عاماً «ومعلوم أن بين إبراهيم الذي بنى المسجد الحرام وبين سليمان أزيد من ألف سنة وأربعين سنة»(٧٤).
من هنا يؤكد مجير الدين الحنبلي هذه الرؤية، «فعمارة داوود وسليمان عليهما السلام لمدينة القدس إنما هي تجديد البناء القديم، فأول من بنى المدينة وعمَّرها واختطها سام بن نوح.. وكان محل المسجد بين عمران المدينة، وهو صعيد واحد والصخرة المشرفة القائمة في وسطه، حتى بناه داوود ثم سليمان عليهما السلام، وقد جدد بناءه سليمان بعد تسع وثلاثين وخمسمائة لوفاة موسى عليه السلام»(٧٥)، بل وتحاول السردية الإسلامية أن تفصِّل في تجديد النبي سليمان لبنائه، فيذكر اليعقوبي «فأرسل سليمان في حمل خشب الصنوبر، وخشب السرو، ثم بنى بيت المقدس بالحجارة، فأحكمه ولبَّسه بالخشب من داخله، وجعل الخشب منقوشاً. وجعل له هيكلاً مذهَّباً، وفيه آلة الذهب، ثم أصعد تابوت السكينة فجعله في الهيكل، وكان في التابوت اللوحان اللذان وضعهما موسى»(٧٦). وتؤدي هذه التفاصيل في السردية الإسلامية وظيفة تأكيد الارتباط الأصلي ما بين النبي محمد وبين تجديد النبي سليمان لبناء المسجد الأقصى، وبغية تقديم خلاصة نمطية عنها، فإننا نذكر نصها وفق ما أورده مجير الدين الذي كثّف تلك التفاصيل في سرديته «أنه لما ابتدأ سليمان في بناء المسجد لم يثبت البناء، فأمر بهدمه، ثم حفر الأرض حتى بلغ الماء، فأسسه على الماء، وألقوا فيه الحجارة فكان الماء يلفظها. فدعا سليمان الحكماء والأحبار ورئيسهم آصف بن برخيا واستشارهم فقالوا: إنا نرى أن نتخذ قلالاً من نحاس ثم نملأها حجارة،

ثم نكتب عليها الكتاب الذي في خاتمك، ثم نلقي القلال في الماء (وكان الكتاب الذي على الخاتم لا إله إلا اللّه وحده لا شريك له، محمد عبده ورسوله) ففعلوا فثبتت القلال، فألقوا المؤن والحجارة عليها، وبني حتى ارتفع بناؤه» «وكان عدد من عمل معه في بناء بيت المقدس ثلاثين ألف رجل وعشرة آلاف يتراوحون عليهم قطع الخشب في كل شهر عشرة آلاف خشبة، وكان الذين يعملون بالحجارة سبعين ألف رجل، وغيرهم من الجن والشياطين. فعمل فيه سليمان عملاً لا يوصف، وزيّنه بالذهب والفضة والدر والياقوت والمرجان وأنواع الجواهر في سمائه، وأرضه، وأبوابه، وجدرانه، وأركانه. وسقفه بالعود اليلنجوج.. ووضع له مائتي سُكرة من الذهب، وأولج فيه تابوت موسى وهارون عليهما السلام. وكان ارتفاع صخرة بيت المقدس أيام سليمان اثني عشر ذراعاً، وارتفاع القبة التي عليها ثمانية عشر ميلاً، وروي اثني عشر ميلاً. وفوق القبة غزال من ذهب بين عينيه درة، أو ياقوتة حمراء، تغزل نساء البلقاء على ضوئها بالليل، وهي فوق مرحلتين من القدس. وكان أهل عمواس يستظلون بظل القبة، إذا طلعت الشمس.. وإذا غربت الشمس استظل بها أهل بيت الرامة وغيرهم من الغور. فكان الفراغ من عمارة بيت المقدس في أواخر سنة ست وأربعين وخمسمائة لوفاة موسى عليه السلام، وكان هبوط آدم عليه السلام إلى ابتداء سليمان ببناء بيت المقدس أربعة آلاف وأربعمائة عشر سنة، أما بناء مدينة القدس الأول على يد سام بن نوح، وكانت وفاته بعد الطوفان بخمسمائة سنة» «وروي عن النبي (ص) أنه قال: إن سليمان بن داود عليهما السلام، سأل ربه ثلاثاً فأعطاه اثنتين، ونحن نرجو أن يكون قد أعطاه الثالثة، سأله حكماً يصادف حكمه فأعطاه إياه، وسأله ملكاً لا ينبغي لأحد بعده فأعطاه، وسأله أيما رجل يخرج من بيته لا يريد إلا الصلاة في هذا المسجد، أن يخرج من خطيئته كيوم ولدته أمه، فنحن نرجو أن يكون قد أعطاه إياه»(٧٧).

تدل هذه السردية التفصيلية على إعادة البناء الإسلامي للمسجد الأقصى بوصف أن استواءه على الأرض لم يتم إلا ببركة اسم النبي محمد المنقوش على خاتم سليمان، وتتسق هذه السردية مع رؤية النبي لعلاقته الأصلية والأولية مع العائلة الإبراهيمية النبوية، وأن الإسلام ما هو إلا عودة بالديانات التوحيدية إلى منبعها الأصلي الإبراهيمي قبل أن يطرأ عليها الانحراف. من هنا يسجل المؤرخون المسلمون في مدوناتهم التاريخية العامة تاريخ الافتراق ما بين بني إسرائيل وبين التوراة والزبور، وفي موازاة ذلك غربة القدس عنهم بعد أن «انحرفوا» و«ضلُّوا»، فكان تخريب بيت المقدس ونفي اليهود عنه هنا عقاباً إلهياً، ولم يعد الاتحاد ما بين الإيمان والقدس إلا مع دخول المسلمين القدس، وانغمارها في تاريخ أمة المسلمين التي يعود أصلها إلى إبراهيم. ويعتمد هؤلاء المؤرخون على ما جاء في القرآن «وقضينا إلى بني إسرائيل في الكتاب لتفسدنَّ في الأرض مرتين، ولتَعلُنَّ علواً كبيراً* فإذا جاء وعد أولاهما، بعثنا عليكم عباداً لنا أولي بأس شديد، فجاسوا خلال الديار وكان وعداً مفعولاً» (الإسراء: ٤-٥) ولنأخذ هنا بعض الروايات كتعبير عن هذه السردية، فيروي ابن كثير عن وهب بن منبه «أوصى الله إلى نبي من أنبياء بني إسرائيل يقال له (أرميا) حين ظهرت فيهم المعاصي، أن قمْ بين ظهراني قومك فأخبرهم أن لهم قلوباً لا يفقهون،

وأعيناً لا يبصرون، وآذاناً لا يسمعون.. أن هؤلاء القوم تركوا الأمر الذي أكرمت عليه آباءهم، والتمسوا الكرامة من غير وجهها، أما أحبارهم فأنكروا حقي، وأما قراؤهم فعبدوا غيري.. فيا ويل إيلياء (القدس) وسكانها، أذللهم للقتل، وأسلط عليهم السبي، وأعيد بعد لجلب الأعراس صراخاً، وبعد صهيل الخيل عواء الذئب»(٧٨) كما يروي أيضاً أن (بخت نصر) قدم بيت المقدس، فصالحه ملكها، وأخذ منه بخت نصر رهائن ورجع، ولما بلغ طبرية بلغه أن بني إسرائيل ثاروا على ملكهم فقتلوه لأجل أنه صالحه.. فرجع إليهم وأخذ المدينة (بيت المقدس) عنوة، وقتل المقاتلة، وسبى الذرية(٧٩). وأما الطبري فيروي «أن بختنصر وجد في سجن بني إسرائيل أرميا النبي، وكان الله بعثه نبياً ـ فيما بلغنا ـ إلى بني إسرائيل يحذرهم ما حل بهم من بختنصر، ويعلمهم أن الله سلط عليهم من يقتل مقاتليهم، ويسبي ذراريهم، إن لم يتوبوا وينزعوا عن سيئ أعمالهم. فقال له بختنصر: ما خطبك؟ فأخبره أن الله بعثه إلى قومه ليحذرهم من الذي يحل بهم، فكذبوه وحبسوه. فقال بختنصر: بئس القوم قوم عصوا رسول ربهم! وأخلى سبيله وأحسن إليه وفي ذلك الزمان تفرقت بنو إسرائيل»(٨٠). وهو يشير إليه المؤرخ أبو الفداء الذي اعتمد على هذه السردية، وأخذ معه (بختنصر) «جملة كثيرة من بني إسرائيل، وأحرق القدس، وهدم البيت الذي بناه سليمان، وأحرق وأباد بني إسرائيل»(٨١). ثم عمّر «البيت» أو المسجد الأقصى (الهيكل بحسب اليهود) مجدداً «بعض ملوك الفرس واسمه عند اليهود كيرش»(٨٢) «فيكون ابتداء عمارته الثانية لمضي ألف وسبع وستين سنة.. لوفاة موسى، ولمضي تسع وثمانين سنة من ابتداء ملك بختنصر.. ثم غلبت اليونان الفرس، وصارت بنو إسرائيل تحت حكمهم.. حتى قتلوا زكريا بعد ولادة المسيح»(٨٣).

يسجل المؤرخون المسلمون في إطار التاريخانية الإسلامية التي ترى في «العبرة» حبكة «الحوادث» وغايتها، أن «سبي» اليهود ودمارهم على يد نبوخذ نصر ليس إلا عقاباً إلهياً لهم، جراء انحرافهم عن الوحي وتنكرهم للأنبياء الذين يحملونه. ليس نبوخذ نصر في هذه التاريخانية إلا أداة لا واعية لما أراد الله من بطشه بـ «اليهود». ولما كان تاريخ القدس العام في هذه التاريخانية هو تاريخ النبوة الإبراهيمية التي تجسد إرادة الله الحاكمة على «الحوادث»، فإن الله أخرج بموجب هذا العقاب اليهود/ بني إسرائيل من التاريخ، أي من تاريخ أمة المؤمنين، ويغدو اليهود هنا بلا تاريخ.

٥ – إعادة بناء الكريستولوجيا المقدسة:

ترى السردية التاريخية الإسلامية أن الله قد بعث في إطار تصحيح انحراف بني إسرائيل عن العقيدة الإبراهيمية الحقة عيسى بن مريم نبياً فيهم. تعيد هذه السردية، التي ترى أن النصارى قد انحرفوا بدورهم عن رسالة السيد المسيح الإبراهيمية، بعد أن رفعه الله إليه، بناء الكريستولوجيا (ما يتعلق بالسيد المسيح) عموماً بشكل تتسق فيه مع منظورها التوحيدي، وتشغل القدس حيزاً أساسياً في عملية إعادة البناء هذه للكريستولوجيا، بشكل يمكننا فيه القول إن الكريستولوجيا

المقدسة هي من أهم أبعادها. من هنا يشغل قتل حاكم القدس اليهودي هيرودوس ليحيى بن زكريا (يوحنا المعمدان) حيزاً بارزاً في تلك الاستعادة الإسلامية للكريستولوجيا. ووفق هذه الاستعادة فإن زكريا وعمران كانا متزوجين من أختين، وولد لزكريا ابنه يحيى (يوحنا المعمدان) في حين ولد لعمران من زوجته (حنه) ابنته مريم، وعندما مات عمران تكفل زكريا بمريم. إلا أن هيرودوس قطع رأس يحيى (يوحنا) نزولاً عند رغبة ابنة امرأة له حسب الطبري، أو ابنة أخيه حسب ابن الأثير، بعد أن نهى يحيى هيرودوس عن هذا الزواج، وأعلمه أنها لا تحل له، في إطار نسخ بعض أحكام التوراة التي حرفها اليهود عن أصل الوحي. يقف الطبري عند هذا الحدث الجلل، ويصوره تراجيدياً فيقول «فأتى هيرودوس برأسه، والرأس يتكلم، ويقول: لا تحل لك، فلما أصبح، إذ دمه (دم يحيى) يغلي، فأمر (هيرود) بتراب فألقي عليه، فرقى الدم فوق التراب يغلي، فألقى عليه التراب أيضاً، فارتفع الدم فوقه، فلم يزل يلقي عليه التراب حتى بلغ سور المدينة»(٨٤)، وتتحدد وظيفة هذه الصورة التراجيدية في التدليل على غضب الله على ما فعله حاكم القدس اليهودي بنبيه يحيى وسخطه على بني إسرائيل، ثم يروي الطبري قصة مريم بنت عمران استناداً إلى النص القرآني، من خلال الملاك جبريل الذي يعلم مريم العذراء بولادتها القدسية للمسيح، وإرساله في بني إسرائيل، ويستخدم الطبري الصورة الرمزية الكبرى هنا، مستنداً على الرواية القرآنية، في سرد لجوء مريم إلى النخلة حين اشتد بها المخاض «فأصبحت الأصنام حين ولدت بكل الأرض مقلوبة منكوسة على رؤوسها، وفزعت الشياطين وراءها، فلم يدروا ما سبب ذلك» وتنكيس الأصنام هنا طرداً مع ولادة السيد المسيح هو ترميز لرسالة المسيح التوحيدية أو الإسلامية، إذ ترى هذه السردية أن الإسلام هو الدين الذي بشر به السيد المسيح ودعا إليه. من هنا تذهب السردية الإسلامية في وصفها لولادة السيد المسيح، وتؤول «الربوة» مكان الولادة بـ «بيت المقدس» في آية (وجعلنا ابن مريم وأمه آية وآويناهما إلى ربوة ذات قرار ومعين) (المؤمنون: ٥٠)(٨٥)، ويفصل مجير الدين ذلك بأن «مريم أوتيت فاكهة الشتاء في الصيف، وفاكهة الصيف في الشتاء ببيت المقدس، وولد فيه عيسى (ع) كما تعلّم في المهد هناك، وأنزلت عليه المائدة في أرض بيت المقدس، وماتت مريم ودفنت فيها»(٨٦). إلا أن بني إسرائيل ينكرون نبوة المسيح الذي كلمهم بالمهد، ويرمون زكريا أبا يحيى (يوحنا الذي سبق لهم أن قتلوه) الذي تكفل بمريم بعد موت أبيها عمران بذلك «فأدركوه وقتلوه»(٨٧)، وبذلك قتلوا زكريا بعد أن قتلوا ابنه يحيى.

ويروي ابن الأثير رحلة عيسى وأمه إلى مصر.. ثم عودته وأمه «إلى الشام» حيث «نزلوا بقرية يقال لها الناصرة، وبها سميت النصارى، فأقام إلى أن بلغ ثلاثين سنة، فأوحى الله إليه أن يبرز للناس ويدعوهم إلى الله تعالى، ويداوي الأكمه والأبرص وغيرهم من المرضى» كما يتوقف عند اضطهاد اليهود له، ورميه بالسحر، واجتماع كلمتهم على قتله «فأمر رأس اليهود رجلاً من أصحابه اسمه نطليانوس أن يدخل إليه فيقتله، فدخل فلم ير أحداً (بعد أن حجزوه في موضع)، وألقى الله عليه شبح المسيح، فخرج إليهم، فظنوه عيسى وصلبوه»(٨٨). ويشير الطبري إلى «أن أمه (أم عيسى) والمرأة التي كان عيسى يداويها فأبرأها الله من الجنون، جاءتا تبكيان..

فقال: إني قد رفعني الله إليه، ولم يصبني إلا خير، وإن هذا شبه لهم، وأمر الحواريين أن يلقوه»(٨٩) وهم الذين يشهدون، وفق سيرة ابن هشام النبوية، استناداً للنص القرآني، أنهم «مسلمون»(٩٠).

ويذكر الطبري أنه «بعد أربعين سنة من وقت رفع المسيح عليه السلام، وجّه إسيانوس ابنه طيطوس إلى بيت المقدس حتى هدمه وقتل من قتل من بني إسرائيل غضباً للمسيح»(٩١)، وكأنه يرى على نحو ما في إطار تاريخانية العبرة الإلهية التي تكشف عنها «الحوادث» أن ذلك لم يكن إلا عقاباً إلهياً على إنكار بني إسرائيل للمسيح واضطهادهم إياه.

ثانياً ـ التاريخ الجامع والوعد الإلهي المسبق بفتح القدس

يصب الفكر التاريخي الكلاسيكي العربي ـ الإسلامي في امتصاصه لتاريخ «العلم الأول» عند «أهل الكتاب» الذي يقدم نفسه بوصفه تاريخاً عاماً للعالم، وتحويل هذا التاريخ وفق المنظور الإسلامي في إطار ما يمكننا تسميته بالتاريخ الإسلامي الجامع، وينبني ذلك على حقيقة أن النص القرآني الذي مثَّل مرجعية هذا الفكر في إعادة بناء تاريخ «العلم الأول»، يقدم الإسلام بوصفه ديانة جامعة لا ديانة مانعة، أي: ديانة تقبل التعايش مع غيرها من الديانات(٩٢) التي تعترف بها، وهي هنا بشكل أساسي ديانات «أهل الكتاب». فقد انفصل بنو إسرائيل بانحرافهم، وفق هذا التاريخ الجامع، عن الدين الإبراهيمي، دين الإسلام، دين إسحاق ويعقوب وموسى وداوود وسليمان؛ وهو ما جعل الله يفرض العقاب عليهم بالقضاء على وجودهم في بيت المقدس، فكان لا بد للعرب المسلمين أصحاب النبوة الخاتم، والأمة الخاتم المستخلفة في الأرض من أن يصلوا القدس بتاريخهم، ويجددوه على أساس ما يربطهم من إيمان بقدسيتها، وقد عززت ذلك الوحدة الأقوامية والجغرافية التي تربط القدس وأهلها بالأرومة العربية، كما رجح عن كثير من المفسرين المسلمين أن اليهود أفسدوا بقتلهم أنبياءهم، وأن نبوخذ نصر البابلي هو الذي قضى على علوهم وإفسادهم الأول، ثم أفسدوا ثانياً بقتل زكريا ويحيى، فقضى الرومان على علوهم وإفسادهم الثاني(٩٣).

لم يكن مفارقة تبعاً لهذه الرؤية أن تكون القدس في بداية الدعوة الإسلامية هي القبلة الأولى للمسلمين في صلاتهم التي كانوا يؤدونها في شعاب الجبال، ركعتين قبل طلوع الشمس وركعتين قبل غروبها على ملة إبراهيم مستقبلين الكعبة(٩٤). وقد كان النبي يجمع في صلاته قبل الهجرة إلى يثرب، بين القبلتين، فيروى عن ابن عباس قوله «كان رسول الله (ص) يصلي وهو بمكة، نحو بيت المقدس والكعبة بين يديه. وبعدما هاجر إلى المدينة ستة عشر شهراً، ثم صرف إلى الكعبة»(٩٥) في شعبان بعد سبعة عشر شهراً من مقدم النبي إلى المدينة، التزاماً بالآية «قد نرى تقلب وجهك في السماء، فلنولينك قبلة ترضاها، فَوَلِّ وجهك شطر المسجد الحرام، وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره» (البقرة: ١٤٤)(٩٦). إلا أن تغير اتجاه القبلة لا يغلق الذاكرة الإسلامية المقدسية، إذ روى الليث عن يونس عن الزهري، قال: لم يبعث الله منذ هبط آدم إلى الأرض نبياً

إلا جعل قبلته صخرة بيت المقدس(٩٧)، كما أن مآل الكعبة والمسجد النبوي في نهاية العالم مع جميع مساجد الأرض سيكون إلى بيت المقدس (٩٨). لقد أتت رحلة الإسراء والمعراج لترسخ في الوعي التاريخي الإسلامي، ما يراه هذا الوعي من علاقة قديمة بالمعنى الإلهي للقدم ما بين البيت الحرام (مكة) وبيت المقدس (القدس). وقد تم الإسراء إبان الطور المكي للدعوة الإسلامية، أي قبل الهجرة النبوية إلى المدينة، وأشارت إليه الآية «سبحان الذي أسرى بعبده ليلاً من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى الذي باركنا حوله لنريه من آياتنا، إنه هو السميع البصير»(الإسراء: ١). وتشير رواية الصحابي شداد بن أوس إلى أن الطريق الذي ذكر النبي أنه سلكه في إسرائه من مكة إلى القدس، على ظهر البراق هو طريق نبوي، إذ يصلي بيثرب ثم بطيبة ثم بمدين ثم عند شجرة موسى، ثم ببيت لحم حيث ولد المسيح بن مريم، ثم في المسجد الأقصى(٩٩)، ويبدو إسراء النبي هنا استعادة لرحلة جده إبراهيم الأرضية بين القدس ومكة، فتم الربط ما بين أنبياء العائلة الإبراهيمية، كما تم ربط الحجاز (مكة) مع الشام (القدس، بيت لحم) في وحدة قدسية. ولقد سجلت هذه الرحلة عروج النبي إلى السماء من على صخرة بيت المقدس، كما صلى النبي بجانب الصخرة على أرض المسجد الأقصى، وأمَّ الأنبياء جميعاً، ومن هنا يشير حديث مروي عن النبي «..فأخذ بيدي جبريل، فقدمني فصليت بهم، فلما انصرفت، قال جبريل: يا محمد أتدري من صلى خلفك؟ قلت: لا. قال: صلى خلفك كل نبي بعثه الله»(١٠٠) مؤكداً بذلك استمرارية التكامل مع الديانات التوحيدية التي سبقته، ووراثته لتلك النبوات، وإتمامه لها، وإمامتها(١٠١). ومن هنا انتشرت عدة أحاديث نبوية ترى في بيت المقدس أرض المحشر والمنشر، فمنه ينفخ في الصور يوم القيامة، ومن صخرته ينادي المنادي(١٠٢)، بل هناك أحاديث تشير إلى أن المسلمين سيجتمعون في نهاية الزمان في القدس، وسيكون خلاصهم من «الدجال»، الذي يظهر ومعه سبعون ألف يهودي كلهم ذو سلاح وسيف في القدس، على يد عيسى المسيح الذي يذوب الدجال أمامه «كما يذوب الرصاص في النار، وكما يذوب الملح في الماء»، ثم يدركه المسيح عند باب اللد ويقتله(١٠٣).

لقد تجذر فتح المسلمين للقدس هنا مسبقاً في الوعي الإسلامي، كوعد إلهي نبوي، إذ فسرت الآية «أن الأرض يرثها عبادي الصالحون» (الأنبياء: ١٠٥) على أنها الأرض المقدسة، ترثها أمة محمد(١٠٤)، وهو ما يفسر الأحاديث النبوية المبشرة بفتح الشام، أي فتح كل الأرض التي بارك الله بها حول المسجد الأقصى وفق الآية «الذي باركنا حوله» (الإسراء: ١). «ويروى عن ذي الأصابع الجهني أنه قال: يا رسول الله إن ابتلينا بعدك فما تأمرنا؟ فقال: عليك ببيت المقدس لعل الله يرزقك ذرية تغدو إليه وتروح»(١٠٥)، كما روي عن شداد بن أوس الخزرجي (ت ٥٨هـ) أنه قال «لما دنت وفاة رسول الله (ص) قام شداد بن أوس ثم جلس، ثم قام، ثم جلس، فقال رسول الله (ص): ما قلقك يا شداد؟ فقال: يا رسول الله ضاقت بي الأرض، فقال: ألا أن الشام سيفتح إن شاء الله، وبيت المقدس سيفتح إن شاء الله، وتكون أنت وولدُك من بعدك أئمة بها إن شاء الله»(١٠٦). ويذهب بعض المؤرخين العرب المسلمين إلى أن فتح الشام كان تبعاً لذلك ضمن

الاهتمامات العملية للنبي، وأن «غزواته» الشامية كانت إشارة واضحة للسير بهذا الاتجاه. من هنا يذكر الواقدي أنه عندما «وصل كتاب عمر (ابن الخطاب) إلى قادة المسلمين يأمرهم بالتوجه إلى القدس، فرحوا بمسيرهم إلى بيت المقدس»(١٠٧)، إذ استقرت القدس نهائياً وبشكل مسبق في المخيال الإسلامي بوصفها طرفاً من أطراف المنظومة الجغرافية الإسلامية المقدسة: مكة، المدينة، القدس. ويشير الواقدي في «فتوح الشام» إلى قوة هذا المخيال وحيويته حين وقف الفاتحون المسلمون على أسوار المدينة المقدسة، ويقول ما نزل أحد منهم «إلا كبَّر وصلى» «وكل أمير يريد أن يُفتح (بيت المقدس) على يديه، فيتمتع بالصلاة فيه، والنظر إلى آثار الأنبياء، ولما أضاء الفجر أذن، وصلَّت الناس صلاة الفجر، فقرأ يزيد لأصحابه (يا قوم ادخلوا الأرض المقدسة التي كتب الله لكم، ولا ترتدوا) فيقال: إن الأمراء أجرى الله على ألسنتهم في تلك الصلاة، أن قرأوا هذه الآية كأنهم على ميعاد واحد»(١٠٨).

إن تفحص المدونات التاريخية العامة (التاريخ العام) بما فيها كتب الفتوح، يبين أن المؤرخ العربي الإسلامي قد أظهر عملية فتح القدس وكأنها تلبية لوعد إلهي مسبق يشكل المسلمون حامله أو أداته، ولعل تفحص السردية التاريخية العربية لفتح القدس يوضح ذلك، إذ يروي ابن كثير رواية متناقلة على نطاق واسع تفيد «أن عمر بن الخطاب عندما كان شاباً، قدم في تجارة إلى دمشق، فجاء ديراً لراهب جلس عنده، وأدخله الراهب الدير، وأطعمه وأسقاه، وجعل يحقق النظر فيه، ويتوسمه، ثم قال لعمر: هل لك أن تكتب لي كتاب أمان على ديري هذا؟ ولم يزل (أي استمر بإلحاحه) حتى كتب له صحيفة بما طلب منه، فلما قدم (عمر) لفتح بيت المقدس أتاه ذلك الراهب، وهو بالجابية، بتلك الصحيفة، فأمضاها له عمر»(١٠٩).

وتشير هذه الرواية إلى أن أصحاب «العلم الأول» وهم هنا رجال الدين المسيحيون في القدس البيزنطية، كانوا يترقبون وفق ما جاء في «كتبهم» هذا الفتح، حيث يقول الواقدي: إن البطريرك الأرثوذكسي للمدينة صفرونيوس قال لأصحابه المحاصرين عندما اشتد الحصار على بيت المقدس «إننا نجد في العلم الذي ورثناه عن المتقدمين أن الذي يفتح الأرض في الطول والعرض، هو الرجل الأسمر الأحور المسمى عمر صاحب نبيهم محمد، فإن كان إياه عمدت إليه وصالحته.. وإن كان غيره، فلا تسلّم إليه قط، لأن مدينتنا لا تفتح إلا على يد من ذكرته» وعندما أطلَّ البطريرك من السور ليتعرف على قائد المسلمين، فلما وجد أبا عبيدة، وكان قائد رجال الفتح، آنئذ، نظر البطريرك إليه، فقال «ليس هو هذا الرجل فأبشروا وقاتلوا»(١١٠). ودخل في حوار مع أبي عبيدة الجراح قائلاً «ماذا تريدون منا في هذه البلدة المقدسة؟ أجابه أبو عبيدة: نعم إنها شريفة ومنها أسرى نبينا إلى السماء، ودنا من ربه - قاب قوسين أو أدنى - وأنها مدينة الأنبياء، وقبورهم فيها. ونحن أحق منكم بها» فيختتم البطريرك الحوار بقوله لأبي عبيدة «أنا أقسم بالمسيح أنكم لو أقمتم علينا عشرين سنة ما فتحتموها أبداً، وإنما يفتح هذه البلدة صاحب محمد اسمه عمر يُعرف بالفاروق، وهو رجل شديد لا تأخذه في الله لومة لائم، ولسنا نرى صفته فيك»، ونظراً لوجود شبه كبير بين عمر بن الخطاب وخالد بن الوليد، ارتأى أمراء المسلمين تقديم خالد للبطريرك

على أنه عمر، وعندما رآه البطريرك قال «وحق المسيح فإنه هو ولكن باقي العلامات ما هي فيه» عندها قرر المسلمون الكتابة إلى عمر يطلبون منه الحضور(١١١). وقد قدم عمر مع كثير من الصحابة وفي مقدمتهم العباس عم النبي إلى القدس، وحين دخل الشام عرضت له مخاضة فنزل عمر عن بعيره (كي لا يثقل عليه) وخاض الماء ومعه بعيره. قال له أبو عبيدة «قد صنعت اليوم صنيعاً عظيماً عند أهل الأرض»(١١٢)، وتلقاه هنا في الشام «رجل من يهود دمشق، فقال السلام عليك يا فاروق. أنت صاحب إيلياء (القدس)؟ والله لا ترجع حتى يفتح الله عليك إيلياء» (١١٣). ويشير المؤرخ الأزدي إلى أن البطريرك صفرونيوس عندما رأى عمر بن الخطاب أمامه قال «هذا و الله الذي نجد صفته، ويكون فتح بلادنا على يديه، ثم قال لأهل بيت المقدس، انزلوا إليه واعقدوا معه الأمان والذمة، هذا والله صاحب محمد بن عبد الله.. ففتحوا الأبواب، وخرجوا إلى عمر يسألونه العهد والميثاق والذمة، ويقرون له الجزية»(١١٤) ثم كتب عمر عهداً لصفرونيوس بتنظيم العلاقة ما بين المسلمين والكتابيين في القدس، شكّل أحد أعلى وثائق العدالة والتسامح في ذلك الزمن الذي كانت فيه سائر الإمبراطوريات دينية. وكان أول عمل قام به عمر بعد دخوله القدس هو التوجه إلى مكان المسجد الأقصى على جبل موريا، الذي كان البيزنطيون قد حوّلوه إلى مزبلة «فنظر عمر وتأمل ملياً، ونظر يميناً وشمالاً، ثم قال: الله أكبر، هذا والذي نفسي بيده مسجد داوود عليه السلام الذي أخبرنا رسول الله (ص) أنه أسرى به إليه، ووجد على الصخرة زبلاً كثيراً مما طرحه الروم غيظاً لبني إسرائيل فبسط عمر رداءه، وجعل يكنس ذلك الزبل، وجعل المسلمون يكنسون معه الزبل، ثم مضى نحو محراب داوود، وهو الذي على باب البلد في القلعة، فصلى فيه، ثم قرأ (سورة ص) وسجد»(١١٥)، وأقام عمر مسجداً عند الحافة الجنوبية للدكة، وكان مبنى المسجد خشبياً متواضعاً يتماشى مع مبدأ التقشف الإسلامي للمسلمين الأوائل(١١٦).

لقد قاومت حامية القدس البيزنطية بقيادة البطريرك صفرونيوس الفاتحين الإسلاميين على أسوارها، ما دامت خطوط تموينها مع بيزنطة متصلة، إلا أن البطريرك الأرثوذكسي الذي اشتهر كما تقول المصادر البيزنطية بمعارضته لسياسة الإمبراطور في فرض الوحدة الدينية على الإمبراطورية المنخورة بالصراعات اللاهوتية لتعزيز قبضة السلطة المركزية، لم يكن أمامه في شروط الانهيار البيزنطي في الشام، ويأسه من أي دعم بيزنطي محتمل إلا الاستسلام، ولم يشأ أن يسلم المدينة احتراماً للمدينة المقدسة وضماناً لها لما هو دون منزلة الخليفة، ولا ريب أن المؤرخ العربي كان على دراية كافية بمجريات «الحوادث» التي أفضت إلى فتح القدس، وقد أورد هذه المجريات بقدر كبير من التفصيل كما تجري في المعسكر الإسلامي، إلا أن تاريخانيته حبكت «حوادث» الفتح بوصفه تجسيداً لوعد إلهي ـ نبوي مسبق بوراثة المسلمين للمدينة المقدسة، ومن هنا صور استسلام البطريرك بدوره بوصفه انصياعاً لذلك الوعد، إذ استقر في التاريخانيات اليهودية والمسيحية ثم الإسلامية التي تنظر للتاريخ كتراكم أحداث ذات دلالة مقدسة، الربط ما بين أي مصير كبير للمدينة المقدسة وما بين إرادة الله، وهو ما ينطبق على وعي البطريرك نفسه الذي يمثل وجهة النظر

المسيحية الأساسية التي ترى أن التاريخ أساساً هو التاريخ المقدس، ويضم المؤمنين فقط، فالوعي المسيحي التقليدي بالتطور التاريخي يتم بدوره من خلال التفريق ما بين أمة المؤمنين ومن هم خارجها. ولعل ذلك نفسه ما يفسر أن عمر بن الخطاب قد توجه أول ما توجه حين دخل القدس إلى جبل موريا، بحثاً عن مكان المسجد الأقصى، الذي يعتبر المسلمون أن قداسته ابتدائية وقديمة قبل أي خلق للعالم، وسابقة على المبنى نفسه. وما كان ممكناً في إطار هذه التاريخانية الإسلامية التي غذاها إدماج القدس مسبقاً في صلب الإدراك الإسلامي ومخياله العقائدي والرمزي، إلا أن يكون تعبيراً عن إرادة إلهية، حملتها أمة الوحي بوصفها الأمة الوارثة التي تجسد ختام الوحي وكماله في التاريخ.

الهوامش:

(١) شمس الدين الكيلاني ومحمد جمال باروت، الطريق إلى القدس، أبو ظبي ٢٠٠٠، ص١٠٧.

(٢) شاكر مصطفى، التاريخ العربي والمؤرخون، ج١، بيروت ١٩٧٨، ص٧٠٦.

(٣) عبد اللطيف شرارة، الفكر التاريخي في الإسلام، ط٢، بيروت ١٩٨٣، ص١١-١٢.

(٤) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج١، ط٢، بيروت ١٩٦٧، ص٨٠٧.

(٥) أورده شرارة، المصدر السابق، ص١٨.

(٦) نعتمد هنا بشكل أساسي على: رضوان السيد، الأمة والجماعة والسلطة، بيروت ١٩٨٦، ص١٨ - ٥٢.

(٧) فضل شلق، الأمة والدولة ـ جدلية الجماعة والسلطة في المجال العربي الإسلامي، بيروت، بدون تاريخ، ص١٥.

(٨) السيد، المصدر السابق، ص ٢٦-٢٧.

(٩) مصطفى، المصدر السابق، ص٥٧-٥٩.

(١٠) نفسه، ص٧٩.

(١١) عمر رضا كحالة، التاريخ والجغرافية في العصور الإسلامية، دمشق ١٩٧٢، ص٧٣.

(١٢) عبد العزيز الدوري، بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب، بيروت ١٩٨٣، ص١٣.

(١٣) نفسه، ص١٩.

(١٤) نفسه، ص٥١.

(١٥) السيد عبد العزيز سالم، التاريخ والمؤرخون العرب، بيروت ١٩٨١، ص٣٣.

(١٦) نفسه، ص٢٦-٢٧.

(١٧) نفسه، ص٥٣.

(١٨) شرارة، المصدر السابق، ص٥٩- ٦٠.

(١٩) عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، بيروت ١٩٧٨، ص٩.

(٢٠) سالم، المصدر السابق، ص٧٦.

(٢١) أحمد محمد الحوفي، الطبري، مصر، دون تاريخ، ص١٨٢-١٨٣.

(٢٢) سالم، المصدر السابق، ص١٩.

(٢٣) الدوري، المصدر السابق، ص٥٧.

(٢٤) نفسه، ص٤٨.

(٢٥) مصطفى، المصدر السابق، ص٨٩-٩١.

(٢٦) نفسه، ص٩٤.
(٢٧) نفسه، ص٩٦-١٠١.
(٢٨) نفسه، ص٤٤٩-٤٥٣.
(٢٩) السيد، الجماعة والمجتمع والدولة، ص٢٥.
(٣٠) ضياء الدين المقدسي، فضائل بيت المقدس، دمشق ١٩٨٥، ص٤٨. قارن مع شهاب الدين، مثير الغرام إلى زيارة القدس والشام، بيروت، دون تاريخ، ص١٣٢.
(٣١) مصطفى، المصدر السابق، ص٨٩.
(٣٢) كحالة، المصدر السابق، ص٢٤-٢٥.
(٣٣) مجير الدين الحنبلي، الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل، ج١، ص٧-٨.
(٣٤) نفسه، ص٩.
(٣٥) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، مصر ١٩٦٠، ص٢٣٣.
(٣٦) المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجواهر، ج١، ط٤، مصر ١٩٦٤، ص٤٤.
(٣٧) الطبري، المصدر السابق، ص٢٢٤-٢١٠.
(٣٨) الحافظ بن كثير، البداية والنهاية، بيروت ـ الرياض ١٩٦٦، ص١٤٩.
(٣٩) الطبري، المصدر السابق، ص٢٣٣.
(٤٠) نفسه، ص٢٤٤. قارن مع المسعودي، أخبار الزمان، ط٢، بيروت ١٩٦٦، ص١٠٣.
(٤١) الطبري، نفسه، ص٢٤٧.
(٤٢) عماد الدين إسماعيل أبو الفداء، المختصر في تاريخ البشر، بيروت، دون تاريخ، ص١٣.
(٤٣) ابن كثير، المصدر السابق، ص١٥٠.
(٤٤) نفسه، ص١٥٠.
(٤٥) الطبري، المصدر السابق، ص٤٧. قارن مع أحمد بن أبي يعقوب اليعقوبي، ج١، بيروت ١٩٥٥، ص٢٨. ومع أبي الفداء، المصدر السابق، ص١٣.
(٤٦) ابن كثير، المصدر السابق، ص١٥٣.
(٤٧) الطبري، المصدر السابق، ص١٥٤.
(٤٨) ابن كثير، المصدر السابق، ص١٥٤.
(٤٩) نفسه، ص١٥٥.
(٥٠) الطبري، المصدر السابق، ص٣١٤.
(٥١) اليعقوبي، المصدر السابق، ص٢٥١.
(٥٢) ابن كثير، المصدر السابق، ص١٩٣.
(٥٣) نفسه، ص١٢١.
(٥٤) الطبري، المصدر السابق، ص٣١١.
(٥٥) المسعودي، مروج الذهب، المصدر السابق، ص٤٧.
(٥٦) ابن كثير، المصدر السابق، ص١٥٨.
(٥٧) اليعقوبي، المصدر السابق، ص٣١.
(٥٨) الحنبلي، المصدر السابق، ص٣٨-٣٩.
(٥٩) الطبري، المصدر السابق، ص٢٦٣.

(٦٠) نفسه، ص٢٧٠.
(٦١) الحنبلي، المصدر السابق، ص٢١٢.
(٦٢) ياقوت الحموي، معجم البلدان، ج١، دمشق ١٩٨٢، ص٣٧٩.
(٦٣) شاكر مصطفى، التاريخ العربي والمؤرخون، ج١، المصدر السابق، ص١٠٨ - ١٠٩.
(٦٤) اليعقوبي، المصدر السابق، ص٣٥-٦٥.
(٦٥) ابن كثير، المصدر السابق، ص٢٨٨.
(٦٦) نفسه، ص٣١٥.
(٦٧) الطبري، المصدر السابق، ص٤٣١-٤٣٤.
(٦٨) ابن كثير، المصدر السابق، ص٣٢٣-٢٣٤.
(٦٩) الطبري، المصدر السابق، ص٤٧٨.
(٧٠) الحنبلي، المصدر السابق، ص١٠٣.
(٧١) نفسه، ص١٥٤.
(٧٢) الطبري، المصدر السابق، ص٢٤٥.
(٧٣) ابن كثير، المصدر السابق، ص٢٦.
(٧٤) نفسه، ص٢٦.
(٧٥) الحنبلي، المصدر السابق، ص١٠٦.
(٧٦) المسعودي، المصدر السابق، ص٦٥-٦٦.
(٧٧) الحنبلي، المصدر السابق، ص١٠٧-١١٠.
(٧٨) ابن كثير، المصدر السابق، ج٢، ص٣٤.
(٧٩) نفسه، ص٣٩.
(٨٠) الطبري، المصدر السابق، ص٥٣٩.
(٨١) أبو الفداء، المصدر السابق، ص٣١.
(٨٢) نفسه، ص٣١.
(٨٣) نفسه، ص٣٧.
(٨٤) الطبري، المصدر السابق، ص٥٨٧.
(٨٥) شهاب الدين المقدسي، المصدر السابق، ص٧٤.
(٨٦) الحنبلي، المصدر السابق، ص٢١٢.
(٨٧) ابن الأثير، المصدر السابق، ص١٧٧.
(٨٨) نفسه، ص١٨١.
(٨٩) الطبري، المصدر السابق، ص٢٠٦.
(٩٠) ابن هشام، السيرة النبوية، القسم الأول، ص٢٤. قارن مع ابن كثير، المصدر السابق، ج٣، ص١١٨.
(٩١) الطبري، المصدر السابق، ص٦٠٦.
(٩٢) ستيفن رنسيمان، تاريخ الحروب الصليبية، ج١، ط٢، ترجمة السيد الباز العريني، بيروت ١٩٨١، ص٣٠.
(٩٣) حسن مصطفى الباش، القدس بين الرؤيتين، دمشق ـ بيروت ١٩٩٧، ص١١٧.
(٩٤) محمد الحبش، سيرة رسول الله، دمشق ١٩٩٣، ص٤٣.
(٩٥) المقدسي (ضياء الدين)، المصدر السابق، ص٥٤. قارن مع ابن كثير، المصدر السابق، ص٢٥٣.

(٩٦) ابن هشام، المصدر السابق، ص٥٥٠.

(٩٧) المقدسي (شهاب الدين)، المصدر السابق، ص٢٢٠. قارن مع الحنبلي (مجير الدين)، المصدر السابق، ص١٧١ - ١٧٢.

(٩٨) الحموي (ياقوت)، المصدر السابق، ص٣٧٧-٣٧٨.

(٩٩) المقدسي (شهاب الدين)، المصدر السابق، ص٢٦٧.

(١٠٠) محمد حسن شراب، بيت المقدس والمسجد الأقصى، دمشق ١٩٩٤، ص٣٢٩.

(١٠١) ابن كثير، المصدر السابق، ج٣، ص١١٦.

(١٠٢) الحموي (ياقوت)، المصدر السابق، ص٣٧٨.

(١٠٣) ابن عساكر، تهذيب دمشق الكبير، ج١، بيروت ١٩٧٩، ص١٩٢-١٩٣. قارن مع المقدسي (ضياء الدين)، المصدر السابق، ص٦٥-٦٦.

(١٠٤) المقدسي (شهاب الدين)، المصدر السابق، ص٧٣.

(١٠٥) الإمام أحمد بن حنبل، المسند، ج٤، القاهرة ١٣١١هـ، ص٦٧. قارن مع المقدسي (ضياء الدين)، المصدر السابق، ص٧٠.

(١٠٦) المقدسي (ضياء الدين)، المصدر السابق، ص٦٩ - ٧٠.

(١٠٧) أبو عبد الله الواقدي، فتوح الشام، ج١، بيروت، دون تاريخ، ص٢٢٩.

(١٠٨) نفسه، ص٢٣٠ - ٢٣١.

(١٠٩) ابن كثير، المصدر السابق، ج٧، ص٥٩.

(١١٠) الواقدي، المصدر السابق، ص٢٣٢.

(١١١) نفسه، ص٢٣٣-٢٣٥.

(١١٢) ابن كثير، المصدر السابق، ج٧، ص٥٩-٦٠.

(١١٣) نفسه، ص٥٩.

(١١٤) محمد بن عبد الله الأزدي، تاريخ فتوح الشام، القاهرة ١٩٧٠، ص١٥٨.

(١١٥) الحنبلي (مجير الدين)، المصدر السابق، ص٢٣٧.

(١١٦) كارين أرمسترونغ، القدس: مدينة واحدة وعقائد ثلاث، ترجمة فاطمة نصر ومحمد عناني، القاهرة ١٩٩٨، ص٣٨٩-٣٩٠.

دراسات ومقالات
٣

القوة والمعرفة:
اختزال الحضارات في تركيبة الحضارة الغربية

باسم لطفي رعد

مقدمة

للماضي سبله في الكشف عن عدم اكتماله، كما أن غضبه سرعان ما يطفو على سطح الحياة البشرية. يتجلى هذا الغضب في انتقام البيئة من الإنسان، وفي شيوع الانحراف واللامساوة، وفي اندلاع الثورات، كما يتعمق في العلاقة الشائكة بين من مالكي القوة وبين ضحاياها وكذلك فإن القوة والثروة ترثان الآليات التي من شأنها أن تعزز هيمنتهما كما تبتدعان السوابق التي تخلد هذه الهيمنة. في سبيل ذلك تسخّر حتى القيم الروحية الإنسانية. ولما كانت القوة هي التي تكتب التاريخ فإنها بدورها تصنّف وتختار وتعيد صياغة الوقائع وعليه تناقض الحقيقة القائلة بأن الحضارة عبارة عن مجموعة من التراكمات المتتالية، وهي بالمطلق متداخلة ومتواشجة. من هذا الجهل الطوعي يتعمق الظلام ويعلن عن نوره الخاص.

بالطبع فإن التواصل يتخلل التاريخ البشري والثقافة والدين أكثر مما يقال لنا: فتاريخ الشعوب ليس بالضرورة هو تاريخ الأنظمة الحاكمة. وحالما نعيد صياغة هذا التاريخ، نستعيد الكثير من هذه الإنسانية المفقودة. سيتضح هذا عند دراسة ثقافتين تم تشويههما وتبخيس منجزاتهما في سياق ما يسمى بـ«الحضارة الغربية». ومع وجود أكثر من حالة تدلل على تشويه التاريخ وإنكار القيم التي اورثتها ثقافة ما للثقافات الأخرى فإن دراسة هاتين الثقافتين قد تعوّض الطرح الذي يميل لعقد مقارنة بين القيم «الحضارية» و «البدائية» أو الذي يميل لتفسير انقراض حضارة ما بوصفه محض سوء حظ في سباق التطور . وباستخدامنا لهاتين الثقافتين سنصل لمنطقة تتجاوز الجدل الفج الذي يسيطر على خطاب المثاقفة.

باسم رعد، باحث وأكاديمي فلسطيني يقيم في القدس

لقد كانت الثقافتان الكنعانية والإتروسكية مزدهرتين ومتطورتين أكثر من الكيانات الثقافية التي يقول التاريخ إنها سلبتها شرعيتها الحضارية. فللثقافة الكنعانية تأثير جلي في الحضارة اليونانية القديمة وفى تطور الديانات التوحيدية، كما أن الوجود الإتروسكي جعل بزوغ الحضارة الرومانية ممكناً. وجود هاتين الثقافتين كان مفصلياً وهاماً في خلق ومن ثم نقل الأحرف الأبجدية في خطوة نحت نحو التجريد المنطقي الذي استفاد من المنجزات الأولى للهيروغليفية والمسمارية. هذه الأبجدية كما يقول مارشال ماكلوهان Marshall McLuhan هي « آلية راديكالية » مكنت امتداداتها اللاحقة من تسخير «قوة شاملة ومنظمة» كما مكنت من تصنيف المعلومات وابتداع التبويب والعلوم المنطقية. ومهما تكن محدودية هاتين الثقافتين فإن الكنعانية والإتروسكية ما كانتا بالحق تعانيان من ذلك الحس بالتمزق الذي يصف به ماكلوهان وآخرون نتيجة استعمال الأبجدية، ببساطة لأن النظام الخاص بهاتين الثقافتين لم يسعَ لتغريب الطبيعة كما أنه كان أقل هوساً بفكرة السيطرة.

ومع هذا فإن ماكلوهان يعرّف الأبجدية «الرومو إغريقية» (كما يسميها) بأنها نظام عالي الخصوصية يقارنه مع الكتابات «غير العملية» كما يصفها في الثقافات البابلية والمايانية والصينية (الصفحات ٨٤و٨٧). هذه الخلاصة الاستدراكية تفترض إن أحرف العلة في النصوص اليونانية تجعل من اليونانية أول أبجدية حقيقية أو نقية كما يقول فيشر (Fischer ٩٧–١٠٨) أكثر من الفينيقية. في الحقيقة فإن اللاتينية استعارت الكثير من الأبجدية الإتروسكية والتي بدورها مثل الإغريقية الأولى استعارت مباشرة من الاختراع الكنعاني الفينيقي. غير أن بعض المعلقين الغربيين يقولون إن الكتابة من اليمين لليسار التي انتهجتها الإتروسكية هي استخدام «معكوس» أو متخلف كما يرى باركر وراسموسين (Barker and Rasmussen ٩٧). أما كلمة «فينيقي» فهي على الأرجح تسمية للكنعانيين الساحليين من كلمة: phoinike (ومعناها النخيل أو لون القماش الأرجواني ، وقد تكون ترجمة لكلمة «كنعة»)، بالقدر نفسه الذي أصبح قوم الرسنة rasna هم الإتروسكيون في التسمية الغربية، ولذا فالتسمية «فينيقي» هي تمويه وتصنيف للكنعانيين وكأنهم يختلفون عن الفينيقيين، والذي من شأنه لاحقاً ان يساعد علماء الدراسات التوراتية الذين يسعون لفصل الإسرائيليات من سياقها الكنعاني وكذلك استعمال «فينيقي» «وكنعاني» لأغراض قومية مغرضة.

يعرف روبرت لوغان Robert K. Logan الأبجدية بأنها في أصلها كنعانية مقراً بحقيقة استعارة الإسرائيليين لـ«أساطيرهم» رغم ارتكازه على البحث الديني في التدليل على صلاحية التوراة كمرجع تاريخي (أنظر كتابه Alphabet Effect الصفحات ١٩ ، ٢٢–٢٣ ، ٨٢–٨٣). وفي الكثير من الدراسات العلمية وفي مجازات إعتراضية، لم يتم فقط الاستحواذ على حضارات ما بين النهرين ومصر القديمة وسوريا الكبرى والحضارات الأخرى بل تم وصف هذه الحضارات بالإنحطاط وبالجشع والإمبريالية والوثنية. يقول أب الدراسات التوراتية في منتصف القرن العشرين وليم فوكسول أولبرايت William Foxwell Albright إن إبادة الكنعانيين الوثنيين كان

عملاً رائعاً يشبه تصفية الهنود الحمر في أمريكا وإن هذه الإبادة مهدت الطريق لاستبدال الوثنية البدائية بفكرة التوحيد الرفيعة. ومع هذا فإن ألبرايت يمتدح الرومان المتفوقين لأنهم أصحاب «وثنية رفيعة». ويشكل الإمتياز الذي وسم به أولبريت الوعي التوراتي جزءاً من «سرده التطوري» الذي يتراكم ويظهر - حسب اعتقاده - في القيم الغربية المعاصرة من مسيحية وديمقراطية وليبرالية ومنطقية.

ومع انه من الأفضل قراءة التوراة دون حساسية تاريخية فإن طلاب الجامعات وحتى الناس العاديين مازالوا يتغذون على تاريخ وشروحات ألبرايت ومدرسته الأثرية التوراتية. يقول مدير مؤسسة اولبريت في القدس الشرقية سيمور جيتن Seymour Gitin إن «البيت الذي بناه أولبريت مازال قوياً». ومع تواصل الخلاف حول الآثار التوراتية كما في مناقشات هيرزوغ و مازار Herzog-Mazar فإن بعض الدارسين يحاولون تأطير الإدعاءات التوراتية في سياقات تجعلها وكأنها حقائق تاريخية مثلها مثل تاريخ الدول القديمة الأخرى في حوض المتوسط.

مصدر كل هذه التناقضات في الحضارة الغربية إنما يكمن في التعقيد الذي يميز المزيج المكون من العناصر اليونانية القديمة والرومانية واليهومسيحية المنتقاة. هذا التركيب الثالوثي ينقل التاريخ بوصفه حلقة متناغمة ونظيفة من الأجيال والتأثيرات الحضارية الأخرى للتدليل فقط على عمق ثقافي وسوابق مدنية وحقائق مختارة تخدم هذا التركيب. ومجاراة لذلك فإن البلاغة التي اقتضتها عملية إضفاء الشرعية على القوة خلقت تحيزاً واستقصاء في الوظائف مثل وجهة النظرة تجاه الطبيعة واستخداماتها، كما ولدت العدائية نحو الشعوب الأخرى. تلاحظ سيلفيا فيديرشي Silvia Federici وباحثون آخرون أن التكتل المسمى «الغرب» و «الحضارة» ليس بأكثر من خليط استحواذي متداخل عضوياً مع عمليات الاقتصاد والتوسع الاستعماريين في القرون القليلة الماضية. وتستخدم «الحضارة الغربية» كل النظريات الداعمة لتوجهها لإخضاء الثقافة وتقييدها بنهج تطوري عشوائي وفي ذلك تستغل الفلسفة والعلوم الإنسانية وحقولاً معرفية أخرى. وبذات الدور عبرت هذه النزعة المحيط الأطلسي لتصبح الأيدلوجيا الرسمية للولايات المتحدة (انظر Federici ص ٦٨). فمنذ ١٤٩٢ اضمحلت النظم الإقليمية المتداخلة والتي سادت لقرابة ٤٥٠٠ عام لصالح نجاعة العالم أحادي النظام في شمالي الأطلسي الذي يمثل «الهيمنة العالمية الأولى» على شكل رأسمالية متعددة الجنسيات (Dussel ٩-١٥). وكما يصر ثوماس فرانك Thomas Frank فإن العولمة هي «رأسمالية سريعة تخلو من أي نظام إصلاحي» والتي تجيز عدم المساواة وتعيد انتاج الأفكار القديمة عن الثروة الموهوبة من الله. والأسوأ من ذلك فإن أنبياء اقتصاد العولمة يعلنون أنها (أي العولمة) طريق المستقبل وهي بذلك مخولة للاستغناء عن الثقافات القديمة بوصفها من مخلفات الماضي. وعليه يصبح الجشع محبباً. وثقافة العولمة هذه مكونة من تراكمات منمقة وخداع مزوق. وفي ذات الوقت تعتمد استراتيجية الحضارة الغربية على الخلط بين القيم الاقتصادية والمبادئ الديمقراطية وتفترض أن الثراء الذي افرزته بوفرة عبر استغلال الطبيعة لهو برهان على نجاعة حقائقها وأخلاقياتها.

تواصل هذه الازدواجية المتجذرة خلق استقطاب مكثف بين البناء والتفكيك في الرؤى السياسية والثقافة والدين والأدب، وتنكشف في التوتر بين الهيمنة والمقاومة وبين اليقين والشك وبين الأسطورة والتنوير في تراكم للصدق والزيف تتمخض عنه «الحقيقة». والمدافعون عن صوت «الغرب» ينادون بـ«حماية» قوته من المعارضة السياسية والتهديد من قبل التعددية الثقافية القادمة من الداخل (Huntington ، ٢١ ٢٠٤-١٢). ويعاد تعريف التعددية الثقافية لتبرير استغلال المعرفة بوصفها «شغفاً فكرياً» وسرقة التحف القديمة بوصفها عمليات إنقاذ ثقافية. وكما يقولون «نحن» أصحاب الثقافة التعددية الثقافة الجدد لـ«أننا» نكشف المعرفة المدفونة (Paglia).

وتكمن خطورة مثل هذه الآراء التنقيحية في كونها تهدد كل تطور يحدث في التحليل النقدي. عبّر المؤرخ جيفري باراكلو Geoffrey Barraclough عام ١٩٥٥ عن قلقه من التبعات الكونية لهذا «البناء الملفق» للحضارة الغربية، «قصة تركيب هذه الحضارة الجديدة» وقيمها، متسائلاً لماذا تثير كل هذا الدخان على الشاشة متشككاً في «وحدتها المزيفة» وأفكارها الاستقصائية المرفوضة من قبل الدراسات التاريخية، ورغم ذلك مازال معمولاً بها. هذا النمط عينه في عدم الاعتراف بالخطأ وفي ارتجالاته المعرفية وهو ما أسمته سبيفاك Spivak بأنه «نوع محدد من الجهل الرسمي» السائد رغم عدم القناعة إجمالاً بقيم هذا السرد الشمولي. وتبقى قيمة السؤال الذي أثاره رينيه ويلك René Wellek «هل بإمكاننا أن نكتب التاريخ الأدبي» وتساؤلاته عن التاريخ وعن«إمكانيات المعرفة» (Literary History التاريخ الأدبي ص ٢٥٢ و Fall السقوط ص ٧٤). وبإجابته بالنفي عن سؤاله السابق فإن ويلك يوافق الطرح الجمالي بشأن فشل الرؤى التطورية والثابتة في تتبع خط الأدب الأوروبي الذي يُشاع بوحدة جذوره اليونانية والرومانية وفي «الدوامة المنطقية» الناتجة من بعض نظم الانتقاء التي تُنتج مثل هذه الوحدة. فالتاريخ والتاريخ الأدبي يتشكلان من محض «سدالفجوات في النظام تكشف عنها طرق قديمة» وبذلك يتم صياغة المعرفة الجديدة في نفس القالب القديم. بعض النقاد المتأخرين أجابوا عن سؤال ويلك بنعم مربكة حيث أن التنازل عن أنموذج المعرفة الموضوعية سيقود إلى اختلاس منطقي وذاتي ولانهائي (Perkins ١٨٥). البعض الآخر قلق بشأن الكيفية التي سيتم بموجبها ربط هذين التاريخين دون تعزيز أهدافهما الأيديولوجية (Fowler ١٢٩-٣٠).

الأسئلة ذاتها تنطبق على الدراسات الكلاسيكية والتوراتية. هناك ميل دؤوب في الغرب لمزج المرجعيات الكلاسيكية بالمسرودات التوراتية وكأنها كتب متقاربة لم تخضع لمؤثرات محلية مختلفة. هذه النداءات تتعارض مع المقترحات المتزايدة الساعية إلى رؤية المعرفة السائدة في الزمن الكلاسيكي بحسبها متشظية ولرؤية التاريخ بحسبه خيالياً بالضرورة ولفصل الحقيقة عن بلاغة السرد. وتعكس مجموعة من عناوين الكتب الجديدة عن وعي الباحثين أن السرد التوراتي مزيج من الأسطورة والجغرافيا التاريخية والخيال معقد بشكل غير محدود ولا يمكن اعتباره بشكل جدي بوصفه حقائق. مثال ذلك عناوين مثل «هل يمكن إعادة كتابة تاريخ إسرائيل؟»

(Grabbe) ودليل مثل «التوارة كأدب» (Gabel,Wheeler and York) و «علم الآثار والتوارة» (Laughlin).

وبدراسة هذه الثقافات القديمة دون الوقوع في أي من هذه النزعات التصنيفية وبإعادة ترتيبها باستخدام أفضل أدوات الحقول المعرفية المختلفة وبالارتكاز على قرائن أكثر من البقايا المادية وبتتبع الجذور الخفية لعمليات النقل الثقافي، كل ذلك سيفضي بنا لتاريخ أقل استقصاء واستحواذاً. ولما كان الماضي مشوهاً فإننا نقف اليوم على حقائق تقتلها الانتقائية ولا تقر بفكرة الاعتراف المتبادل. فالاعتراف بالآخرين في النظم النزّاعة للسيطرة لا يمكن بأي حال أن نثق به ببساطة لأنه إما أن يكون خاضعاً للضرورة السياسية أو أنه سيتم من باب الفضول الأنثروبولوجي وبذلك يكون متأخراً وليس بذي نفع إطلاقاً. وبتوظيف بلاغة «القوة الاقتصادية أو الاجتماعية أو السياسية» لتقويم الجور الذي توقعه القوة بدلاً من تحرير نسق هذا الخطاب سيعني بالضرورة الاستمرار في إعادة إنتاج أو محاكاة الطرق ذات النزعات الاستحواذية والتسلطية. وبكشف تواطئنا في سوء استخدام القوة قد نحقق عقلاً يستوعب أطروحات تساهم في تبديل المواقف وتلطيف مكامن الخلاف.

الإتروسكية

سكن الإتروسكيون قبل الرومان في ما يعرف بالمدنية -الدولة في إيطاليا الحالية. وطبقاً للمصادر القديمة فإنهم هاجروا إلى إيطاليا من الشرق وتحديداً من منطقة ليديا في الأناضول والأرجح انهم قدموا من مناطق أكثر شرقاً. ولقد خضع تاريخ الإتروسكيين لعمليات صياغة ميثولوجية وافتراضات ممنهجة عن أصولهم الشمالية أو عن تطورهم محلياً. ومازالت الكثير من الدلالات اليونانية يتم إسقاطها على المصنوعات اليدوية الإتروسكية رغم أن ازدهار الحضارة الإتروسكية سبق بقرون ظهور «المعجزة» اليونانية. فمثلاً صورة للإلهة عشتار موجودة على لوح ذهبي كرسه ملك إتروسكي لها بأحرف إتروسكية وفينيقية حاول بعض العلماء إرجاعها للإلهة اليونانية أفروديت (Richardson١٢٧-٢٨). وفي شيء قريب من ذلك فإننا نجد كلمة إتروكسي في الموسوعة البريطانية كمدخل فرعي تحت المدخل «الحضارات اليونانية والرومانية».

وللمفارقة فإن عالم الآثار الإتروسكية ماسيمو بلوتينو Massimo Pallottino يقتبس من كتاب «التاريخ الطبيعي» لمؤلفه بليني Pliny في تقديمه لكتاب د.هـ. لورنس D. H. Lawrence «أماكن إتروسكية». وبليني هذا روماني نخبوي عمل إدارياً في المؤسسة العامة وعلى قدر عال من البلاغة والثقافة وكان عالم أنثروبولوجيا يخلط الكثير من الترهات في كتاباته. كتب ذات مرة أن عمله التصنيفي المعرفي يأتي كضرورة لخدمة «مجد الأمة المسيطرة في العالم»، والطبيعة كما يقول معتذراً هي «المادة العقيمة» التي يضطر لشرحها باستخدام مصطلحات بربرية وأجنبية ساذجة. يسأل لورنس لماذا يجب تصنيف كل الخبرات ولماذا كانت كل هذه الماكينة اللاتينية الرومانية وهذا القمع الناجم عنها، هذه الشهوة لفرض العقيدة ولفرض المآثر ولفرض البنايات

واللغة والتقاليد الفنية؟

الكثير من النقاد لم تعجبهم تحليلات لورنس عموماً. وكتب عام ١٩٣٢ عن «القوة لتسمية الأشياء والقوة لنزع الاسم عن الأشياء» مخلخلاً بذلك مركزية المنطق الغربي ومستبقاً نتائج الأبحاث المعاصرة. ولم يتوقف أحد عند عباراته هذه حول الحضارة الإتروسكية. ويرفض لورنس التحيز الذي يرى في كل شيء إتروسكي بصمة يونانية: «لم يكن الإتروسكيون قط يونانيين أو هيلينيين». ومع الوقت بات الكثير من الباحثين يتقبلون حقيقة لا يونانية الحضارة الإتروسكية فاللغة ليست من السلالة الهندية – الأوروبية وفي المحصلة فإن الديانة والثقافة والمواد الحضارية الإتروسكية تومئ لمنطقة مختلفة في الحضارة. بيد أن المؤلفين اليونانيين والرومانيين شوهوا سمعة الإتروسكيين لأسباب وطنية أو استخدموا صورهم لإحالات أدبية فرجالهم فاسقون ونساؤهم خليعات ومجتمعهم منحل. ومصطلح مثل «فترة الاستشراق» يستخدم بكثرة لتفسير الحضور الشرقي في الإتروسكية وذلك للتقليل من أهميته، وحتى حين يتسم البحث بالجودة والنزاهة فإن النتائج لن تخلو من مرجعيات حول التأثير اليوناني الأمر الذي يثير الكثير من التناقض واللامنهجية (Rohner ١٣٩).

ويفضح لورنس بذلك هذا النزوع نحو التشويه العرقي لأغراض السيطرة. يقول لورنس نحن نعتقد أن الإتروسكيين أشرار لأن أعداءهم ومن سعوا لإبادتهم قالوا لنا ذلك. في قصيدته «شجرة السرو» يقول لورنس إن الشر الحقيقي يكمن في «إنكار الحياة كما تنكرت روما لأترويا وما تزال أمريكا الميكانيكية تتنكر للملك الهندي مونتيزوما.»

هذا التنكر قائم على تعظيم الذات فحسب كتاب لورنس: «بالنسبة للرجل الجشع كل شخص في طريق جشعه يجسد الشر»(٣٢). ورغم ذلك فإن القرائن تقول بأن الرومانيين اقتبسوا من الإتروسكيين آدابهم وثقافتهم المادية وحولوا أحرفهم لكتابات لاتينية ــ ذات الأحرف التي يستخدمها لورنس. وكما يبدو فإن الأسطورة الرومانية الشهيرة حول تأسيس روما قد تم اقتباسها من القصة الإتروسكية حول إينيس الذي هاجر من طروادة. والمجتمع الإتروسكي في نطاق نظام المدينة الدولة تمتع بفكرة المساواة التي لابد وأننا نعتبرها متقدمة في أيامنا هذه: فهناك الآلهة التي على شكل امرأة تبجل ويمكن للعبيد أن يتحرروا ويرتقوا في السلم الاجتماعي والنسوة يشاركن في الحياة العامة، وكن مثقفات وكن يرقصن مع الرجال ويشربن معهم. لننتبه إلى أن النساء والعبيد في النظرة الأرسطية لا يصلحون للتراجيديا. لم تكن الكيانية الإتروسكية قائمة على القهر الوحشي بل على ثقافة دينية دمجت بين معتقدات الوافدين الجدد وأصحاب الأرض الذين لم يمارس بحقهم أي قمع من أي نوع بعكس ما حصل لاحقاً للاتروسكيين والهنود الحمر. يمثل الأنموذج الإتروكسي والأنموذج الروماني نظامين متعارضين بالنسبة للوجود وللعلاقة مع الآخر.

وفي سبيل إعادة تركيب المجتمع الإتروسكي يعتمد لورنس على البقايا المادية لهذه الحضارة. وبقراءة شواهد القبور والأواني وتضاريس الطبيعة يخلص لورنس إلى أن الحضارة الإتروسكية

تميزت بـ» الفطرة وبغزارة الحياة فيها » وبوفرة الفنون وتواضع في العمارة غير مثقلة بالشغف الذاتي. في قصيدة «شجر السرو» يتخيل وجود الإتروسكيين عبر تموجات أشجار حوض المتوسط الخضراء الغامقة عمودية الشكل تتصاعد مثل اللهب وتعلق في ذاكرة الرحالة وتعبر عن الماضي السحيق والغامض. وبذلك يعيد لورنس الاعتبار للخيال الإتروسكي بمعان حية. وفي شيء يشبه ردة الفعل على ثقافته المعاصرة يخلص لورنس إلى قوة الحياة الإتروسكية في نفوس الناس العادين ويقول » إيطاليا اليوم أكثر إتروسكية من كونها رومانية« (٥١).

ويميل لورنس للاعتقاد بأن الحضارة الإتروسكية «آخر موجات ما قبل التاريخ في حوض المتوسط». فيها شيء يومئ نحو مصر غير أنه يلاحظ أن الإتروكسية تميزت بالبساطة أكثر من الحضارة المصرية. ويقدم جورج دينيس George Dennis أدلة واضحة على تشابه الديانة الإتروسكية مع الديانة المصرية ومع نظم لاهوتية أخرى في الشرق. ودينس بذلك يشكل واحداً من أهم مراجع لورنس في ذلك. وربطت الأبحاث الحديثة بين المعتقدات الإتروسكية ومعتقدات شرق المتوسط وما بين النهرين خصوصاً فيما يتعلق بالألوهية وعلوم التنجيم (Burkert ٤٦-٥٣). وليس هذا بالمستغرب في ظل الهجرات والتجارة وعمليات التأثر والتأثير التي ترددت عبر حوض المتوسط بين حضارات مصر وبلاد كنعان وبلاد ما بين النهرين والحضارات اللاحقة لها. وبهذا أزيل الكثير من الغموض حول تاريخ جزيرة كريت في الألفية الثانية (قبل الميلاد) بكشف صلاتها وقرابتها بجذورها ولغاتها ومركباتها الثقافية الفلسطينية السورية والمصرية. ولأكثر من ألفى عام أنتج الكنعانيون ثقافة متقدمة تميزت بإنتقائيتها العالية وفنيتها الرفيعة قبل أن تنتقل لتصبح قيماً يونانية أولاً ومن ثم رومانية في القرون الأخيرة قبل الميلاد. والديانة الكنعانية هي الأب المباشر للديانة الإسرائيلية وهي بالتالي جذر كل الديانات التوحيدية (Tubb ، ٦٥ ، ٢٣٤ ٧٣) .

ومع هذا فالكتب التوحيدية مازالت تلعن الثقافة الكنعانية بالقدر ذاته الذي لعنت اليونانية القديمة والرومانية إترويا وقرطاج. والأسماء الهيلنية والرومانية أصبحت أسماء الآلهة السورية والمصرية والاناضولية، فمثلاً أيزيس أصبحت ديمتر وبعد ذلك مريم العذراء، وأدونيس الذي كان الناس يبكونه في بيت لحم يمكن ربطه بمكان ميلاد المسيح. وأدونيس هذا له تجليات مختلفة على شكل تموز وبعل أيضاً.

وقبل ذلك كانت ديانة يهوه قد حاولت طمس الآلهة الكنعانية مثل بعل وعنات عشيرة زوجة إيل وأم الآلهة حتى أن القصة التوراتية لا تنكر أن إيل أضحى هو كبير الآلهة وإله إبراهيم وملكي صادق ملك «أورسالم» (القدس) في القصة التوراتية. حتى أن كلمة «إسرائيل» تعني «إيل يحكم». وبطريقة مختلفة ظهرت المعتقدات الكنعانية في المسيحية في علاقة التوازي بين بعل بوصفه ابناً ووصياً على عرش إيل الأب في الأرض وبين اكتمال المسيح وتحوله لإله (MacLaurin ٨٢) . وبذلك جسد المسيح في فلسطين نموذجاً ثقافياً شعبياً مقموعاً حاز الاعتراف في النهاية. ولم يزل فلاحو تونس حتى القرن الرابع بعد الميلاد يصفون أنفسهم ككنعانيين (Lemche ٥٧) . ولم تختفِ الهوية الكنعانية حتى قدوم الإسلام في شبه الجزيرة العربية في

القرن السابع بعد الميلاد.

بيد أننا لا نستطيع أن نخلص بأي شيء أساسي من هذا الوجود. مثل الإتروسكيين فإن الكنعانيين يبدون في ظلال أشجار السرو القائمة عندنا أيضاً، نستظل تحت أشجارهم ونقطف زيتونهم وتينهم وعنبهم، ننتظر الأمطار التي سيجلبها بعل وهو يقود الغيوم، ومازالت حتى يومنا هذا كلمة بعل تشير للأرض التي تسقى بماء الأمطار والمرأة التي قد يطلق عليها «بعلة» تنادي زوجها بـ «بعلي» . ومازلنا نستخدم أسماء أماكنهم. وفي بعض القرى يتم استجلاب الإخصاب عبر تقديم القرابين المقدسة وفي بعضها أيضاً تحرم الخرافات قطع الأشجار.

قد تبدو ثقافة المنطقة أكثر تعقيدا ،ً وساكنوها من أجناس مختلطة ودياناتها استقصائية أكثر والهويات فيها ممزقة أكثر ومشغولة باستعمار الذات والإستحواذ الثقافي ، غير أن حياة الناس مازلت تتمسك بجذورها التاريخية العميقة. وتظهر هذه الجذور في إشارات صغيرة، في طقوس الزراعة، في الأيقونات تمائم العلاج البسيطة، في الأمثال والعبارات، في الوجوه والعيون. ليس بوسع حرارة العقيدة ولا ضبابية التاريخ أن تزيل الأثر الكنعاني الباقي، فالحروف الكنعانية ما برحت تظهر في النصوص وتراثهم يعيش في الأساطير والديانات التوحيدية التي أخذت الكثير منهم.

الاعتراف السياسي والحذف المنهج

لا يشكل الاعتراف السياسي المعاصر في الغرب بهذه الحضارات أكثر من مفهوم ونتاج لتاريخ الغرب ونظامه السياسي الراهنين. لننظر إلى أي مدى تلوثت النقاشات والمقايضات - وقد تتبادل الأدوار - مع حاجات القوة وموازينها ورغباتها. وتسجل ويندي براون Wendy Brown أن «الخطاب الليبرالي عادة ما يعيد استعمار الهويات السياسية بوصفها مصالح سياسية». من جانب آخر يعكس شارلز تايلور Charles Taylor في مقالة له بعنوان «التعددية الثقافية» مثل هذا الخطاب في منطقة «شمال الأطلسي» لتسييس اعترافه بالحضارات الأخرى إذ أن فلسفته المنطقية تخونه حين يهاجم «النظريات شبه النيتشوية المشتقة عادة من كتابات فوكو أو دريدا والقائلة إن كل الأحكام ذات القيمة لابد أن ترتكز إلى قيم مفروضة أو مدعومة من قبل القوة». يعتقد تايلور أن مثل هذه النظريات تخون جوهر الاعتراف في سبيل «الاحترام المظهري» وتحط من قدر المعترف به. يبدو جلياً بأنه (أي تيلور) يعتقد أن الحق الذي بموجبه يتم الإقرار بالثقافات الأخرى إنما يكمن في أن ثقافته الغربية هي التي تمنح الاعتراف بالقيمة الحضارية. وكما يعلق على ذلك جيرد بومان Gerd Baumann فإن نظرة تيلور السلطوية تنعكس أكثر في تبرير الأخير لنظام اللغة الواحدة المتبع في مقاطعة كويبيك (في كندا) كحاجة تنبع من عدم التكامل بين «نظرتين للمجتمع الليبرالي» ويقصد النظرة الإنجليزية والنظرة الفرنسية.

هل تعبر هذه الفلسفة عن معاني القيم الديمقراطية الليبرالية أو أنها كما اقترح لورنس مجرد معايير «ميكانيكية» للنجاعة؟ لقد بنت روما القديمة فضيلتها على المجتمعات الأخرى وعلى

محاربة أي دولة منافسة لاقتصادها، مستخدمة مفهوم «الحرب العادلة» (Errington ٤)، وهو مفهوم لم يزل قيد الاستعمال حتى اليوم في الغرب. أما أحد أشهر فلاسفة القرن السابع عشر جون لوك John Locke (5-284 Treatises) فقد وجد المبررات الفلسفية للدفاع عن «الحرب العادلة» التي شنتها الشركة الملكية الأفريقية البريطانية على سواحل أفريقيا لاستعباد الأفارقة. ومفاهيم لوك عن الحرية والبحث عن السعادة – أو ما أسماه «السهولة» في كتابه الشهير Essay – كانت الملهم الأول والأساسي لبيان الاستقلال الأمريكي، كما استخدمت مقولاته لتبرير العبودية في أمريكا. وبالمحصلة فإن ثقافة تبدو إجرائياً مؤدبة وعادلة لهي قاسية بالأساس. وحين نعزو نجاحها لأخلاقها وشرعيتها فإننا نسلم بصواب ما فعله جون سميث John Smith مستعمر فرجينيا وكورتيز محتل مكسيكو اللذين خططا لتدمير كل شيء حتى ولو قام سكان البلاد الأصليون بإنقاذ المستعمرين ورحبوا بهم – ضيافة لم يملك المستعمرون إلا أن هزئوا منها. وسجل المذابح والجشع والخداع واضح ويجب أن يدفع بالغرب إلى الاعتراف بأخطائه ويغير منهجه في تقدير الآخرين. لكن هذا التغيير يقتضي «فصل الحقيقة عن أنماط السيطرة الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والتي تعتمل فيها في الوقت الحالي» حسب ما يرى فوكو (Foucault "Truth" ١٣٣).

ومثل تايلور ينظّر ستيفن روكفلر Steven Rockefeller للغرب وكأنه مرجع القيم ويدعو لعملية تحويل ديمقراطية ومفتوحة «تتحدى كل الثقافات التي تتغاضى عن كل القيم الثقافية والأخلاقية التي لا تتوافق مع قيم مبادئ الحرية والمساواة والبحث الدؤوب والتجريبي عن الحقيقة والحياة الرغيدة». هل حقاً يشمل هذا كل الثقافات؟ ليس الأمر بهذه الأريحية لأن روكفلر يفترض أن «النقاشات التي تؤازر وتدافع عن قيم الكرامة المتساوية في الديمقراطيات الغربية مازالت تعكس تأثير القيم التوراتية القديمة والقيم اليونانية الكلاسيكية والقائلة بأن ثمة شيئاً مقدساً في الشخصية الإنسانية». في هذه القراءة فضول غير متجانس: فالثقافة الأكثر تأثيراً في اليونانية القديمة هي الثقافة الأكثر لعنة في التقاليد التوراتية، وأقصد الكنعانية بالطبع. وحيث أن اليونانيين أخذوا (بالإضافة للأبجدية) نظام المدينة الدولة من «الفينيقيين» فالنتيجة أن الديمقراطية والقيم السياسية اليونانية الأخرى التي نجدها ذات جذور فينيقية (أي كنعانية) وربما بابلية.

وسيغدو فهمنا العادي للموروث التوراتي مشكوكاً به كلما نظرنا إلى قصة الإستيلاء على أرض كنعان. بعض التوراتيين حاكوا نظريات تبين كيف كان المحتلون عادلين وأخلاقيين وديمقراطيين في الإستيلاء على المدن/الدول الكنعانية والمذابح التي ارتكبها الإسرائيليون القدامى بحق سكان البلاد الأصليين. وبالطبع فإن لماكينة الصناعة التوراتية منطقها الخاص في مثل هذه الحياكة. إنه لمن المصادفة المبالغ فيها أن نعثر في ثلاث روايات عن احتلال أرض الآخرين يتم فيها استخدام النساء فيما يشبه السقوط العكسي، ثلاث نساء: المكسيكية دونا مارينا والهندية بوكاهنتس والكنعانية رحاب– يتم استخدامهن عميلات للغزاة ليسمحن لهم بالمرور لاغتصاب الأرض ومن ثم تندمج هؤلاء النسوة في مجتمع الغزاة. ورحاب بالكنعانية تعني الرحابة والترحاب. ولقد عبر

اليونانيون عن احترامهم للسلطة المعرفية الكنعانية / الفينيقية والمصرية غير أن هذا الاحترام تبدل لاحتقار لهذه السلطة خلال فترات ظهور الوطنية في القرنين الرابع والخامس قبل الميلاد. في سياق آخر (أي في التوراة) أضحى الكنعانيون شياطين يجب تصفيتهم. وتأسيساً فقد تكدس كل الخلط التاريخي الذي فبركته الإسرائيليات لتبرير عملية استيلائها على الأرض ولتمرير آثامها على كاهل الكنعانيين الذين أصبحوا في ظل هذه الفبركة التاريخية جنساً مكروهاً في التاريخ (Redford ٢٣٧). اليوم يعاد انتاج مثل هذه التناقضات المتكررة في البناء التوحيدي المتجذر في مصادر ثلاثة مختلفة في الحضارة الغربية تعزز من نظام احتكار القوة. في ذلك يرى ضحايا الخيال التاريخي بأن ثقافاتهم قد تم اختلاس موروثها مثلما حدث مع الحضارة الإتروسكية والكنعانية، وأضحت المعلومات الراشحة عنهم مشوهة وشحيحة.

القليل من الباحثين

كيف يصبح الباحث مثار خلاف؟ بالنسبة لكاتب مثل مارتن برنال Martin Bernal مؤلف كتاب «أثينا السوداء: الجذور الأفروأسيوية للحضارات القديمة» و كيث ويتلام Keith Whitelam مؤلف كتاب «اختراع إسرائيل القديمة: طمس التاريخ الفلسطيني» فإن الإجابة عن الآلية التي يصبح فيها الكاتب مثار خلاف إنما تكمن في الطريقة التي تفاعلا بها مع التحول في النمط المعرفي. فكلاهما تعرض لحملة انتقادات واسعة لأنهما حللا التكوينات النظامية للتاريخ وبالتالي جاهرا بصيغة اعتراف جديدة. وكان قبل ذلك والتر بيركيرت Walter Burkert قد لاحظ أن أي نقاش يسعى «للربط بين الإغريقية القديمة والشرق» سيجابه بمواقف محصنة وسيقابل باستياء واستنكار. وفي هذا السياق يعدد بيركيرت مجموعة من الاستراتيجيات التي يتبناها المدافعون عن التقاليد تجاه الباحثين المخالفين، ومنها «الاحتواء» «الإنكار» و «خطوط دفاعية جديدة» في محاولة لتقليص حجم الاكتشافات في مثل هذه العلاقة. وعليه فإن الكثير من الأفكار التي يطرحها برنال في «أثينا السوداء» قد تم بحثها في دراسات سبقت صدور كتابه. وانصب جهد البحث في كتابه على توضيح الجهود الأكاديمية الصلبة التي خلقت أسطورة اليونان القديمة في تربة آرية محضة مع اخفاء الأثرين المصري والفينيقي السابقين. خلال ذلك يوثق طبيعة الاعتراف بالفضل في المنجز الثقافي الغربي مثل الإقرار بمساهمات حضارات بين النهرين ـــ بافتراض انها حضارات غير سامية ـــ بدلاً من الإقرار بمساهمات الفينيقيين الساميين. وعليه كما يذهب برنال فإنه من الضروري ليس فقط إعادة التفكير في الأسس المكونة للحضارة الغربية بل من الضروري أيضاً الإقرار والاعتراف بتشرب كل النصوص التاريخية بالعنصرية والشوفينية الأوروبية.

بيد أن برنال يستذكر بعض المراجع القديمة التي تقر بالدين اليوناني للحضارة الكنعانية / الفينيقية والمصرية. فـ كادموس المذكور في مسرحية أوديب (الذي وإسمه بالكنعانية «قادم» أو «قاظم» يعود بجذوره لمدينة صور (Tyre) هو الذي خلق مدينة طيبة اليونانية Thebes وهو بالتالي من نقل الأبجدية واختراعات اخرى لليونان. واخت كادموس يوربا Europa التي يخطفها

زيوس الإله على شكل ثور اسمها يعني «الغرب» أو «المساء» في الكنعانية (Burkert ١٥٣). وتكشف بقايا إحدى المزهريات من القرن السابع قبل الميلاد عن يوربا بزي شرقي. وأثينا عادة ما يتم ربطها بالإلهة المصرية نيت أو الكنعانية عنات وعادة ما يشار إلى ان ابنة كادموس «سيميل» هي أم أوزريس وهو دينوسيس باليونانية. وستتعقد الحبكة حين نضيف المساواة لـ«كرونوس» بـ«إيل» الخالق في البانثيون الكنعاني و مساواة زيوس ببعل إله الرعد والمطر . وفي الديانة اليهودية الإسرائيلية الكثير من الخصائص التي تقول بأنها ليست أكثر من تنويع على الديانة السورية الكنعانية: إيل إله الآباء و يهوه إله الطقس وفكرة المجمع الإلهي او هيكل سليمان لا يخلو من جذور كنعانية فهو مكان كانت تعبد فيه الآلهة الكنعانية (Niehr 49-65; Smith 7-26; Armstrong, History 14-17;25; Cross 238;Metzger and Coogan 5;Mullen) . قد توصف اهداف بيرنال السياسية المتمثلة في « تخفيف العنجهية الثقافية الأوروبية » بالفظة بيد أن جهوده للكشف عن المقاربات والمجاورة بين الديانات اليونانية والكنعانية والمصرية تشكل حلاً لغموض اكتنف مطولاً قلقاً أكاديمياً ذا قيمة ولم يتم انجازه حتى وقتنا هذا.

وحقيقة أنه لم يتم احتواء برنال ولا تجاهله فمردها أنه باستخدامه لكلمة «سوداء» إنما يطنطن على «الحرب الثقافية» والاعتراف السياسي السائدين في الولايات المتحدة. هذا التركيز من جانبه سمح باستخدام نظرياته من قبل الباحثين الامريكيين من أصول أفريقية كما قاد للتحريض من جانب آخر على ما يسمى بالمركزية الإفريقية. أهداف برنال الاخرى والمتمثلة في مهاجمة العداء للسامية ادت به للخلوص لعبارات معقدة ومربكة. فهو يرى في إسرائيل أنها دليل على «الاستقلال الذاتي اليهودي» الذي يعري النازية ويرى فيها في الوقت ذاته «معقلاً» للامبريالية وللحضارة الغربية. من جانبه فإن جاكس بيرلينبلو Jacques Berlinerblau لا يستطيع أن يفهم دمج برنال لليهود مع الفينيقيين ويسرد دحضاً لذلك القرائن التوراتية (١٦٢-٧٧). يكمن المفتاح لفهم موقف برنال في افتراضه بالوحدة الكنعانية الفكرة التي ورثها عن باحثين مثل أستور M. C. Astour و جوردون Cyrus Gordonافتراض يعاد تقديمه بشكل مختلف في مرات عدة من قبل حركة مرتدة في الصهيونية تدعو إلى «كيانية علمانية» تساوي بين كل الأقليات غير العربية بدلاً من إقامة دولة يهودية دينية عنصرية مرجعيتها مجرد مفارقة تاريخية (Diamond وانظر أيضاً كتاب Shavit حول «الكنعانية» والإسرائيلية Silberstein حول نقاد ما بعد الصهيونية). ويشير برنال بوضوح بأن مشروعه يتلخص في دعوته لليمين اليهودي بالرجوع للتقاليد اليهودية القائلة بالتعاطف مع كل المضطهدين. وعليه فإن النقاش الذي يثيره برنال يتتبع الانقسامات التي تطورت في صفوف المتحدثين «بالكنعانية» فيما يمكن النظر إليه كنوع من الاستحواذ اللطيف. وكما تقول سارة مور Sarah Moore التي رغم اختلافها مع برنال تسجل بأن فضيلة ما قام به تكمن في انه أثار نقاشاً صحياً ومسائلاً للذات بين علماء الكلاسيكيات. فالنقاد قد يختلفون في إذا ما كانت أثينا سوداء الجلد أم قمحية وقد يتعثر المختصون في طريقهم في البحث عن اللغويات في تتبع الكلمات، رغم ذلك تظل رسالة برنال

أعمق من محدوديتها.

بالنسبة لوايتلام Whitelam فإن البحث التوراتي عبارة عن توسيع للخطاب الاستشراقي مدعوماً بمصادر مؤسساتية في أمريكا وأوروبا وإسرائيل (٢، ٢٣٥). وبالرغم من استعماله لمنطقه في الاستشراق فإن ويتلام ينتقد الباحثين الفلسطينيين لانشغالهم بالتاريخ المعاصر وتركهم للتاريخ القديم للآخرين ليعبثوا به. وتكمن المشكلة في الأبحاث ذات التوجه التوراتي هو افتراضها ان النصوص المكتوبة تشكل أساساً لكتابة التاريخ. وتحديداً فإن إسرائيل القديمة في الدراسات التوراتية قد تم تأسيسها بحثياً من قرا ءات مضللة لتقاليد توراتية منفصلة عن الحقيقية التاريخية وبالتالي تقدم تبريراً نموذجياً لما تصوغه الاجندة الصهيونية المعاصرة. إضافة إلى أن الباحثين التوراتيين وبتجاهلهم للتحول في القرا ءات الحرفية للنصوص القديمة واصلوا تجاهل حقيقة أنه «في المنظور البعيد فإن تاريخ إسرائيل القديمة ليس بأكثر من لحظة في التاريخ الفلسطيني الطويل» (٤-٥). وعليه فإن المركزية التوراتية في البحث تجبر الدراسات الأركيولوجية لشرح التوراة خصوصاً في العصر الحديدي وهي إنما تلوي عنق البحث الاركيولوجي. وخلال ذلك تخفي كل دليل يناقض بحثها عن وهم كيانية إسرائيلية. وبالتالي فإن شعب فلسطين الذي واصل بقائه يتم اقصائه من التاريخ ويظل محجوباً ومجهولاً او في الاحسن يتم تقديمه باللاجدوي من وجوده او بوصفه عابراً تم محوه خلال مسيرة التطور التاريخي أو بأنه يعوزه الوعي والإدراك (٧٨-٧٩، ٢٢٨، ٢٣٥).

يتبنى ويتلام خطاباً جديداً بخصوص التاريخ الفلسطيني يعطي الفرصة لسماع صوت السكان الأصليين ويستعيد شمولية التاريخ. و «يظل التحدي الأساس في القدرة على إعادة اكتشاف التاريخ الثقافي الغني لفلسطين القديمة الذي سيدلل عبر نصوصه المكتوبة وتقاليده ــ بما في ذلك التقاليد التوراتيةــ وعبر بقايا المولد الحضارية عن منجزات شعوبها المتعددة وبالتأكيد فإن هذه فكرة تستحق الجهد والمتابعة» (٢٣٧).

مختارات من نصوص الاعتراف

عادة ما يتوخى المرء منا في انطولوجيات الأدب العدل في توزيع المواد الثقافية وفي التعليق عليها لتغذية العقول الشابة معرفياً. غير أن هذه ليست الحال في الإنطولوجيا الشهيرة المعنونة بـ «أنطولوجيا نورتون للروائع الغربية: التقاليد الغربية» (Masterpieces). في البداية لنسجل بأن العنوان الفرعي ــ التقاليد الغربيةــ مشوش هذا إذا أخذنا بعين الإعتبار ان ملحمة جلجامش يتم اختيارها ضمن هذه المجموعة وهي ليست أكثر من عمل جا ء من بلاد ما بين النهرين في الألفية الثالثة قبل ميلاد المسيح وحمل أفكاراً هامة ومثيرة مازالت تعتمل في رحم الثقافة. بالإمكان التسليم بأن جلجامش تعود للتقاليد الغربية لو تم نسب الاعتراف بعالم الملحمة الأصلي وناسها وماضيها وحاضرها أيضاً. غير أن مقدمة الانطولوجيا لا تشجع مثل هذا الامل. ولو أمكننا ازدراد الفكرة فإن المقدمة تدمج بين ثلاث تقاليد رئيسية وبين كل البدع وكل المسكوت عنه

المرتبط بها، مولدة بذلك تناقضات لا يدركها كاتبو المقدمة. تقول المقدمة:

«أدب العالم (حوض المتوسط من ٨٠٠قبل الميلاد حتى ٤٠٠ بعد الميلاد) وبغض النظر كما نعي ذلك أو لا نعيه يشكل أساس الكثير من مؤسساتنا وتوجهاتنا وأفكارنا، هذا الأدب مكتوب بلغات ثلاث هي العبرية واليونانية والرومانية. الشعوب التي تكلمت بهذه اللغات الثلاث بنوا حضاراتهم في أماكن وأوقات متفاوتة، غير أن ازدهار حوض المتوسط بوصفه وحدة سياسية واقتصادية (تحت سيطرة الرومان) جعل من اختلاط واحدهم بالآخر ممكناً وخلق خليطاً تلاقحت فيه آراؤهم، الخليط الذي أوجد أسس الفكر الأوربي اللاحق. »

وهكذا يتم توصيف السيطرة الرومانية على أنها أسبقية ومفارقة تاريخية وتوالد ذاتي فيما يتم نفي أي تبادل وتلاقح ثقافي أو يتم تهميشه مثل الأناضولي والكنعاني/الفينيقي والقرطاجي والإتروسكي وتضحي الثقافات الأخرى وكأنها لا تنتمي للخريطة المعرفية. هل حقاً يوجد مثل هذا التاريخ الذي تطرحه الأنطولوجيا؟ المسرودات الأسطورية تصبح تاريخاً . «العبرانيون في أول أيامهم كانوا خدماً في الحكومات المصرية قبل الخروج.»و تقول المقدمة «آباؤنا الاوائل» الهيلينيين تكلموا لغة «تنتسب لعائلة اللغات الهندوأوروبية العظيمة» (١-٣). هذا إضافة لمزاعم انطولوجيات اخرى مثل أنطولوجيا «أدب العالم الغربي: من العالم القديم إلى عصر النهضة» التي تضخم وتبالغ في هذه المزاعم في مقدماتها « Ancient World».

كتب نصوص الأدب العالمي المطبوعة أمريكياً حتى تلك منها التي تتحدث عن الانتهاكات العرقية توضح صعوبة أقلمة الوعي الجديد لانماط معرفية قديمة ضمن انساق سياسات التعددية الثقافية. حين يتعلق الأمر بشرق المتوسط خاصة فإن وجهات النظر المتناسقة والمتناغمة والمسرودات الأسطورية ستتعارض بحدة مع الاكتشافات الأثرية والتاريخية المعاصرة. فمثلاً تصف مقدمة للتوراة في انطولوجيا باسم «آداب العالم» صدرت مؤخراً عام ١٩٩٩ كيف «ميز اليهود انفسهم عن جيرانهم ثقافياً» في الدين وفي قضايا أخرى مختلفة. وتذهب الانطولوجيا للقول «وعند قرابة ١٠٢٠ قبل الميلاد وحين لم يكن اليهود أكثر من شبكة مؤلفة من إثنتي عشرة قبيلة مترابطة مع بعضها البعض استطاعوا الإطاحة بالكنعانيين وأسسوا مملكة إسرائيل. ... ويعتبر تحررهم من العبودية وعودتهم لموطنهم بقيادة موسي واعادة السيطرة على البلاد بقيادة يوشع ملحمة بطولية ذات بعد قومي. وهي ليست مؤسسة لجذور دولة إسرائيل المعاصرة فحسب بل إن لها أصداء كونية» (Hebrew Bible« ٩٤-٩٦»).

إن هذه القصة من شانها أن تنحي جانباً مئات السنوات من البحث الأكاديمي وتطيح بأي مسائلة إنسانية قد تطرح في وجه الروايات التوراتية. إن قصة الخلق والطوفان والتشريعات والخروج وقصص يوسف وموسى والأناشيد والمزامير كل هذه لها سوابق وفي بعض الاحيان بالدقة ذاتها في الآداب المبكرة في بلاد ما بين النهرين وفي بلاد كنعان ومصر. إن من شأن أي مقارنة لليهود بشعوب وجدت قروناً عدة قبل تطور اليهودية حين كانت عقيدة يهوه لا تختلف كثيراً عن تقاليد البانثيون السوري الكنعاني بوجود آلهة للرعد والمطر في قمة البانثيون، من شأن مثل هذه

المقارنة أن تمحو كل المميزات التي توضح الاختلاف في معنى وتعريف كلمات مثل عبري وإسرائيلي ويهودي واستعمالاتها المختلفة في سياقات تاريخية وكرونولجيكية. تكشف كتابات فينيقية من القرن الثامن قبل الميلاد وجدها مستكشف إسرائيلي في صحراء سيناء خلال الاحتلال الإسرائيلي لها. وتشبه هذه النقوش المكتشفة في «خربة القوم» عن صلوات للإله إيل وللإله بعل والإله يهوه ونظيرته المؤنثة عشيرة وكما يذكر الكثيرون فإنه بعد اكتشاف ذلك جرت محاولات عدة لشطب كلمة عشيرة من النقوش المكتشفة لطمس أي وجود لأي علاقة وثنية مرتبطة بإسم الإله يهوه (أنظر ; Toorn, Becking and Horst “Asherah » ; Dijkstra; de Moor ;١١ Hadley 106-55,206-09). وفي ترجمة زييف ميشيل Zeev Meshel لكلمات مثل إيل ويهوه في النقوش على أنها «الله» خلط لعقيدة يهوه مع التوحيدية.

هذه الإنطولوجيا وحين تحرر قصص التوارة بعد ذلك تقوم بتغييرها. لاحظ مصطلحات مثل «الإطاحة بالكنعانيين» والذي يقترح بحثاً ما عن قيم الحرية في المجابهة المفترضة. كلمة مثل «وطنهم» قبل كلمة مثل «موسى» غريبة و يوشع «يعيد السيطرة» بدل «يسيطر» ليست بأكثر من طبقة جديدة يتم إضافتها لتوصيف بلاد تعود بالكامل لشعب آخر تم ذبحه بالمحصلة. وفي هذا السياق يتم إضافة كلمات مثل «ملحمة بطولية» و «أصداء كونية» بغرض التأثير على القارئ وكسب مشاركته الوجدانية لصالح القصة. وجهة النظر هذه لا تمثل شيئاً للشعوب السوداء في جنوب أفريقيا الذين وكما يقول تاكوستو موفوكنج Takasto A. Mofokeng فإن التوارة بالنسبة لهم تمثل » أداة أيديولوجية للكولونيالية والقهر والإستغلال» الشيء ذاته ينسحب على سكان أمريكا الأصليين الذين بحسب روبرت ألن وريور Robert Allen Warrior «يقرأون سفر الخروج بعين كنعانية» (Prior ٤٣ , ١٠٥). وتأتي الأنطولوجيا على العديد من الأفكار والثيمات الشائعة بين المدافعين عن هذا التاريخ مثل البدعة التوراتية حول التطور الزمني - كما لو أن الأجداد الأوائل للأمبراطوريات العظمى في بلاد ما بين النهرين ومصر لم يدركوا أن الأيام والسنين والعصور تتتابع وتتلاحق. يقولون إن التوراة أو اليهود ابتدعوا فكرة تطور الزمن المتلاحق. هذه الرؤى بالطبع تسيء للآخر ومن المؤكد أنها لا تدعو لفهمه.

بعض الباحثين يتجنبون التمثيل الجغرافي المبتدع والاحادي في رؤيته ويلجئون لصياغة تاريخية تكشف كيف سكن الإسرائيليون بين الكنعانيين وكيف اقتبسوا طقوسهم «الدينية والدنيوية» لتطوير عقيدة يهوه بعد ذلك في القرن السادس قبل الميلاد (Nagle ٦٦). وعليه أصبحت التفسيرات المختلفة ممكنة. وكان عالم المصريات رولند رديفورد Roland Redford قد قدم بعض الرؤى التاريخية الدامغة حيث أشار إلى المفارقة الكامنة في استخدام قصص وذكريات فلكلورية في الحكايات العبرانية و اليونانية مثل الخروج والإقامة. يقول «يشكل الخروج نوعاً من قصص النشوء التي يروي فيها العبرانيون قصة استيطانهم في الأرض والتي بدورها أي هذه القصص تفتقر لأي تقاليد عبرانية خاصة حيث أنهم كانوا بسبب افتقارهم لهذا التراث قد اقتبسوها من الثقافات القديمة التي كانوا يحاكونها حد النسخ» (٤٢٢).

كنعان وأوغاريت والدراسات التوراتية

بشكل عام فإن التوراة ليست أكثر من مجموعة من القصص جمعت من خبرات قديمة في شرق المتوسط وتم تنقيتها وأقلمتها لتوافق بعض الرؤى العنصرية لاحقاً، وأصول هذه الحكايات أصلاً تعكس المفاهيم الأساسية في مسيرة القدر البشري. وأقلمتها بالطبع قصد له أن يفرز طروحات منتقاة وهوس خاص. النقاد الحاذقون عادة من يذكروننا بأن الأصالة في الدراسات القديمة لا تقصي عملية الترجمة والمحاكاة، وكما نرى في الكتابات الكلاسيكية حول الإتروسكيين والتي يجب أن ننظر إليها بحذر فإن «المحاكاة» والنقل في الآداب القديمة كانت مقبولة بالتمام. وعليه فإن انتقال الأبجدية قبل أربعة آلاف عام بدورها ولدت «التعليم» ، لذا فإن «الأدب الشرقي الكلاسيكي» كان له تأثير على الملحمة والثيمات الدينية عند هوميروس (Burkert ٩٥ أنظر أيضاً Penglase). كان ينظر للتوارة بوصفها وثيقة نادرة وعمل تاريخي في عصر من الجهل ساعد في فصل التوراة عن بيئتها ومناخ تأليفها، غير أن العقل الناقد لا يمكنه ان يقبل هذا الافتراض. وبالرغم من الدوافع الخاصة التي شكلت التوراة مازال البعض ينظرون إلى نصوصها وكأنها حقيقة دائمة تشكل مصدراً للبلاغة المقدسة. هذا الشعور المتوارث بالعصمة من الخطأ نتج عنه تفسيرات لا متناهية ودوران في الرأس وحلول مخترعة للتعارض الكبير بين النصوص وللتعارض التاريخي مع النصوص. من شأن هذا الافتراض بالتميز والندرة أن يمنع أي تقدير متزن لتقليد ما ربما لم يفطن المؤلفون الأصليون لاختلافه عن محيطه.

مازال الخلاف حاداً بين الدراسات التوراتية القديمة والجديدة. وبمسح لمداخل كتاب دليل أكسفورد للتوراة لمحرريه بروس متسجر Bruce Metzger و مايكل كوجان Michael Coogan يتضح هذا الخلاف بين من يريد أن يقول وبين من يريد أن يتجنب القول. بالنسبة لما يوجه للجمهور فهناك الكثير من الإنكار والبلاغة القديمة – التلفزة الإنجيليكية، الأغاني التوراتية، المؤسسات الدينية والسياسيين واستعادة رومانسية للقصص كما يحدث في فيلم «أمير مصر» (Prince of Egypt). هذه التوجهات الشعبية عادة ما تعزز صور نمطية قديمة جديدة حول الكنعانيين والمصريين والفلسطينيين والبابليين بوصفهم أشرار وغير حضاريين وفاسدين وخطرين بالتتابع. الكتابات الغربية الشعبية والأكاديمية ساهمت في هذا التشويه في عبارات مثل «الفلسطينيين» التي تصف حضارة جاهلة وفجة متطفلة (حتى اليوم ما زالت المعاجم تربط بين كلمة Philistine وبين هذه المعاني السيئة) وعبارة «برج بابل» تشير لمساوئ التعددية الثقافية في التعليم وعبارة مثل «مومسات بابل» تشير للناقد المتحذلق. الأخطر من ذلك هي المحاولات لعصب عيني المعرفة ونشر بعض الأساطير كما ظهر في المطبوعات المعاصرة.

شكل اكتشاف الألواح الأوغاريتية في راس شمرة من قبل فلاح سوري عام ١٩٢٨ توضيحاً للعلاقة بين الديانة الكنعانية والديانات التوحيدية الأخرى. هذه الألواح التي تعود للقرن الخامس عشر والرابع عشر قبل الميلاد عززت فهم العلماء للغات السامية. كما شكلت توازياً قاسياً

للتوراة وأعطت مفهوماً جديداً ومتنوراً للتاريخ الديني. وتطور «يهوه» يعود بجذوره للبانثيون الكنعاني والإحالات التوراتية للألهة باتت أكثر وضوحاً. النصوص الاوغاريتية مكنت من ترجمات دقيقة لصفحات من التوراة لم تقرأ جيداً من قبل أو فهمت خطأ. ويجب تصحيح المزمور ٨٢ ليقرأ «يقف يهوه في مجلس إيل ليقول حكمه للآلهة». أي أن «يهوه» ليس هو «الله» كما تقول الترجمات غير الصحيحة وأنه مجرد عضو في البانثيون وليس الإله الوحيد. مزمور ٢٩ ليس بأكثر من أغنية لبعل تم تحريفها ضمن عقيدة يهوه. في سفر الخروج يصبح إيل الشديد يهوه، مما يدل على استحواذ يهوه لدوري إيل وبعل.

بيد أنه حتى أولئك الذين أقروا بقيم النصوص الأوغاريتية مازالوا يتمسكون بضرورات التطبيق التوراتي التقليدي. في البداية كان الباحثون متحفظين من ذكر أي مقارنة مع التوراة نظرة رأت «تجاوز او قمع أي تواصل بين الديانة الإسرائيلية الأولى وبين الثقافة الكنعانيين – او السامية الشمال غربية – التي هي أصل هذه الديانة». يقول كاتب مدخل «أوغاريت» في كتاب متسجر و كوجين أن أوغاريت تساعد في فهم التوراة. وهذه نظرة غريبة ومنحرفة تعتبر المصادر الاولية على الطين أقل أهمية أو أقل مصداقية من نصوص مشتقة عنها.

والاستراتيجية الأخرى المتبعة لتقليص أي صلة بين النصوص الأوغاريتية والتوراة هو استخدام مصطلحات لطيفة مثل «صلات» و «تشابه» لتفسير القرابة اللغوية مضللين بذلك الناس، حيث أن هذا الطرح يختصر وقتاً طويلاً جداً بين الأوغاريتية والعبرية يقترب من ألف سنة. وللحفاظ على التمييز الإسرائيلي يعتقد روبرت ألتر Robert Alter بأن النصوص الأوغاريتية تكشف عن ملحمة أو تقاليد خرافية «تتشابه» للتعبير عن صورة الله في التوراة (١٣). استراتيجية متحالفة تقبر كل الاكتشافات الحديثة في ثقتها بالدين، كما نقرأ في تشويهات فوستر ماكيرلي McCurley حين يقول بأن «التوراة عن عمد وظفت هذه الكلمات والأخيلة من القصص الأسطورية (..) ولكن ستظل غرابة التوراة دائماً قائمة» (viii-ix).

بعض الدارسين قد يرون التوراة بوصفها أدباً لكنهم مع ذلك يريدون الحفاظ على مركزية التوراة رغم ذلك. وكما يرى روبرت ألتر وفرانك كيرمود (Alter and Kermode) في كتابيهما «الدليل الأدبي للتوارة» تبقى أهمية التوراة في أنها «حدث تاريخي» فإنه غريب أحياناً «غرابة الماضي الذي علينا فهمه لفهم أنفسنا» (١). هذا الفهم قريب للجهود المبذولة من قبل نورثروب فراي Northrop Frye لفهم الذات عبر بحوثه لشرح قيمة التوراة الغامضة في التقاليد الغربية مما أدى إلى خلق طوبغرافيا متوارثة في النظريات الادبية كما في «السر العظيم» The Great Code. وحين يريد ألتر وكيرمود قراءة التوراة جيداً فإنهما يرجعان لترجمة الملك جيمس ويعتمدان على مراجع دينية تقليدية.

لم يعد فقط الجهل بالثقافة الشرق متوسطية الذي يشوه معالمها ولم يعد دائماً صحيحاً فقط ما قاله ويتلام من «البحث المشوب بالوميض للبحث عن ماض متخيل». في بعض الاحيان تقوم أجندة ما ببعث الحياة بطريقة تفكير قديمة لخلق ردود مبرمجة ومحكومة. وعليه فإن الدراسات

الجديدة تلقى قبولاً ودعماً مادياً بقدر أرتكازها على التفكير السائد. في ظل هذا التوجه ظهرت سلسلة مرتبطة بمشروع الأرض المقدسةوأمريكا لاعادة طبع مختارات من أعمال الأصوليين من القرن التاسع عشر من الجغرافيين – الذين يكتنفهم الغموض– الذين نادوا بحملات صليبية جديدة وعبروا عن آراء ومشاعر عنصرية. طوبغرافيون مثل روبنسون Edward Robinson و بالمر E .H. Palmer بحثوا عن أي دليل حرفي أو مبتدع لاثبات الصدق التوراتي. ولما لم يعثروا على أي دليل تخيلوا أرض فلسطين ونباتاتها وفلاحيها ومزارعيها بأنها بقايا شرقية متحجرة من الزمن التوراتي. ولم يكن الناس بأكثر من قناة لهوسهم الطوبغرافي.

وما زال سوء التمثيل والفهم سائداً حتى يومنا هذا في الأدلة السياحية وشبه الدراسات التاريخية وطبعات التوراة المرسومة والجغرافيا. مثلاً تشيع الكتب السياحية والعلمية آراءً تقول إن أسماء الأماكن القديمة في فلسطين مقتبسة في الأساس من التوراة. والرأي السائد الذي يردده العلماء الإسرائيليون والغربيون يقول إن أسماء الأماكن التي تستخدم في فلسطين جاءت في الأساس من العبرية او الآرامية أو اليونانية أو اللاتينية ومن ثم تعريبها. ومع ان هذا قد ينطبق على بعض الأسماء المتأخرة إلا أن الأسماء القديمة قبل ٤٠٠٠ عام لهي أقرب للاستعمال العربي الحالي من قربها لأي لغة أخرى فـ«عسقلان» العربية مأخوذة من «عسقلانة» الكنعانية Asqalana وليست من «أشكلون» التوراتية، وبيت لحم هي «بيت» الاله الكنعاني «لحم» (Beit-lahm). والأمر ذاته ينسحب على مدن أخرى, بيد أن كتّاباً من العرب قد يقعون في مثل هذه الأخطاء. فرشيد الخالدي يتبنى رأياً بخصوص الاماكن قريب من سوء الفهم هذا في كتابه حول الهوية الفلسطينية (Khalidi ١٤–١٥).

في كتاب يحمل اسم «الأرض المقدسة: نظرة خاصة» (The Holy Land: A Unique Perspective) دون ان يظهر اسم جامعيه نرى صورة ولقطات جوية أخذت من وكالة الفضاء الامريكية للأرض الفلسطينية وصور للقرى والمدن الفلسطينية. ويبقى النص أخرساً ولا يذكر شيئاً عن الفلسطينيين. وأسفل صورة لمصطبة جبلية نرى نصاً يزعم كيف بنى الإسرائيليون المصاطب الزراعية، تضليل ينافي كل ما يعرفه البشر عن المصاطب الجبلية. لنلاحظ أن النصوص الاوغاريتية تشير للمصاطب. إضافة إلى أن الفلاح الفلسطيني الذي يعمل في المصطبة يتم تجاهله بالمطلق في التعليق أسفل الصورة. وكتاب مثل Famous Travellers to the Holy Land Osband)) يلخص أجندة الدراسات التوراتية والصهيونية ويدعم توجهات الساسة. فهو لا يختار إلا الصور السلبية للعرب التي التقطها المصورون ولا يوضح إلا صور الأقلية اليهودية الضئيلة خلال القرن التاسع عشر في فلسطين. نجد على صفحة ٨٣ صورة من كتاب جون ماكغريغور John MacGregor المنشور سنة ١٨٧٠ حول رحلته المزعومة تري الكاتب وقد هاجمه «سكان عدوانيون على نهر الأردن»يلوحون بالعظام كأسلحة يبدون مثل الصور النمطية لسكان امريكا الأصليين.

كم من الثورة تكمن في تقبل الآخر بدلاً من انكاره في تقدير القوة الكامنة في الماضي الطبيعي وأخذ ما يكفينا منه. هذه هي القداسة. في القصة الأوغاريتية فمن القتال بين بعل ويم أو (ياو)، يقهر بعل يم (البحر) بمساعدة رفيقته الإلهة عنات (نسيبة الشعب). كان لعنات دور قوي في هزيمة موت، ثم تقول النصوص الأوغاريتية «(Gibson "ym.lmt.b'lm ymlk ٤٥) «يم مات بالتأكيد وسيصبح بعل ملكا»ً.

هذه الانتصارات تعبر عن رغبة استغلال المطر القادم وبالطبع انتصاره على حرارة شمس الصيف الحارقة أيضاً وهما يشكلان جزءاً من جوهر تطور دورة الحياة. وبناء على رغبة عنات فإن حلم إيل يتوقع عودة بعل الذي ظنه موت انتهى.

في حلم إيل الكريم واللطيف
في رؤية خالق المخلوقات
لتمطر السماء زيتاً
ولتجر الوديان بالعسل
لحظتهاَ سأعرف أن بعل العظيم حي يرزق
أمير وملك الأرض حي يرزق.

يهوه وحده يهزم اللوياثان (التنين) وهو نسخة توراتية عن يم الكنعاني (Isaiah ٢٧ , ١). في القصة المنحولة في كتاب الملوك ١٨-١٩ ينجح يهوه في احراز انتصار على بعل. إيليا يوبخ الشعب لأنه يفكّر بطريقتين مختلفتين. ويبد أن انتصارات يهوه التوراتية ليست بأكثر من بروفات على الدراما الملحمية الكنعانية المبكرة مع تغيير الأسماء (Coogan ٢٠). إن انتصاره هذا يقترح أن يكون يهوه القبلي قد اكتسب لاحقا الخصوبة وبعض وظائف بعل، مع اعتبار أن اسمه ربما تغير من «إيل» إلى «يهوه» خلال مرحلة من مراحل التجلي الصحراوي في قصة الخروج كما أسلفنا.

بيد أن قصة السرد في سفر الملوك تصور السيطرة على الطبيعة والعداء تجاه الآخرين كما ظهرت لاحقاً في التفكير الغربي. وتصور قصة قديمة للمؤلف الأمريكي المولود في القرن التاسع عشر نثانيل هوثورن Nathaniel Hawthorne بعنوان » سارية النوار في الجبل المرح» الصراع بين قيم مجتمع غابة سعيد وبين مسيحيين طهرانيين يلبسون الأسود. «قف يا راهب بعل» يقول انديكوت حين يعتقل كبير هذا المجتمع قاطعاً حفل الزفاف. في هذا الإنتصار «للكآبة الأخلاقية» على «المرح المنتظم» يضع انديكوت وآخرون من الطهرانيين حجر الأساس لنيو انجلند في أمريكا أرض الميعاد. وسيُعَلّم العريس الشاب الكدح والقتال وسيُخْضعون العروس لقواعد أشد صرامة يتطلبها جنسها لكي تصبح «اماً في إسرائيل خاصتنا.» كما يستثني كتاب جون وينثروب John Winthrop (وهو حاكم متدين ساهم في بناء المستعمرات الأمريكية خلال القرن السابع عشر)

الكنعانيين من مدينته المقامة على التلةحيث ستسمح الشفقة على الضعيف للقوي والعظيم بأن يستعيد سيطرته في سبيل «عظمة مجده» وتعني كلمة كنعانيين في كتاب وينثروب «هنود»). بعد ذلك سيقتبس أعضاء الكنيسة الجنوبيون التوراة حول عبودية الكنعانيين للتدليل على أن الإرادة الإلهية أجازت تجارة العبيد (Stowe ١٢٨). ومازلت رموز التوراة وقراءتها تعني الكثير في الدين الاجتماعي والسياسي في أمريكا. وجون أبدايك John Updike وهو هوثورن جديد يفكر في فتنة النموذج التوراتي حيث يقول كيف «استطاع هؤلاء الإسرائيليون القدماء أن يغرزوا خطاطيفهم في أعماقنا» (٢٧٥ Roger's Version).

هذا النموذج يشكل دافع مركزي في الوضع الكولونيالي. من اجل ان يستعمر يجب على الشخص أن يسيطر ويستغل، لذا فالشخص بحاجة لنظام يبرر له ترويض وقتل الآخرين من أجل الربح. بعقلية الغاب واطلاق النار على الحيوانات يلخص كروز في رواية دانيال ديفو Daniel Defoe العقل الاستعماري، كما يفضح كيرتز في رواية جوزيف كونراد Joseph Conrad «قلب الظلام» عذاب الازدواجية الذي يعتمل في هذه العقلية. كما تفترض رواية وليم غولدنغ William Golding «إله الذباب» أن العودة للغرائز الطبيعية يخلف عنه الشر. لنلاحظ أن إله الذباب هي ترجمة خاطئة لكلمة «Beelzebub» أو «Baal-zebul» وتعني أصلاً «الأمير بعل» ولا علاقة لها بالذباب. لمثل هذا الافتراض تطبيقاته العملية. وكما كان كروز يصطاد الدببة والثعالب فإن الأمريكيين الأوائل والذين جاءوا على شكل «حجاج» ورواد اعتقدوا أن السكان الأصليين دببة وثعالب وحيوانات برية (Sale ٢٨١).

لنلاحظ التغيير الكبير بين هذه الصورة وبين صورة بعل في مسرحية بيرتولت بريخت Bertolt Brecht الأولى «بعل» والتي تعرض للفصول القاسية في أوربا اعوام١٩١٨-٢٠. حيث نرى بعل نصف مشلول في بيئة صناعية استغلالية غير اشتراكية في عالم جشع، كل من الطفل والفاسد الذي ينبع فساده من عجزه المركب عن مساعدة العالم وانتقامه من الحاضر القاحل.

لا شيء يغير العقل الكولونيالي سوى خياره في أن يكون أقل زعماً وتبنيه لوجهات نظر أقل ربحية تجاه الآخر. بعض النقاد باتوا أكثر وعياً برغبة كاتب مثل هيرمان ميلفيل Herman Melville لتغيير العقل الامريكي رغم أن قول بعض النقاد بأن ميلفيل «مشبع بالأفكار والمذاهب الدينية البيورتانية» يقلل من قيمة آرائه الجريئة. ففي روايته المشهورة حول الحوت الأبيض Moby-Dick لم يقل إسماعيل فقط «نادني» بل إن ميلفيل يذهب لحد تحليل هوس العقل البروتستانتي المتعصب لرموز التوراة قالباً بذلك تفكير الجغرافيين المتدينين. وبدلاً من أن يبحث عن دليل توراتي خرافي في أرض مقدسة فإن ميلفيل يرى أنها أرض جرداء مصدر للمعتقدات. وكون ميلفيل نظريات حول تطور الأديان قبل ان يفسر أول علماء الآثار أي من مكتشفاتهم مثل تعليقاته خلال زيارته للأهرامات في (Journals ٧٥-٧٨ أو الروابط الكلدانية التي يذكرها في قصيدته حول فلسطين Clarel وتحليله الديني فيها لمعنى الصحراء والنتائج المخربة للتعصب الديني والصهيوني. خلال ذلك كله يرينا ميلفيل كيف يصبح الصيد مدمراً حين

يكون حقوداً إنتقامياً.

رغم ذلك فالصيد مستمر. فالنتاجات التركيبية رغم سطوتها القامعة والاستقصائية يتم تقديمها بوصفها تطورات عالية. عادة ما تتسم دراسات الخطوط مثل الدراسات التوراتية بنزوعها نحو المنافسة، الامر الذي يفضح ميلها للتحيز في عملية التطور. الاعتراف هنا مهم حيث أنه من أكثر المفارقات مدعاة للسخرية أن يقع مخترعو الأبجدية التي ساعدت على عولمة المعرفة ضحية لمجازية الحقد والكره البشريين. لنقبل بشجرة اللغات كما رسمها بيتر دانيال Peter Daniel و وليم برايت William Bright في كتابيهما «نظم الكتابة العالمية«: من الكنعانيين الأوائل ظهرت الحروف الثمانية والعشرون وتطورت في الألفية الثانية قبل الميلاد، وتطورت الأبجدية الأوغاريتية المكتوبة بالطريقة المسمارية قرابة ١٥٠٠ قبل الميلاد ومن الكنعانية ظهرت النصوص العربية القديمة والفينيقية ــ او الكنعانية الشمالية ــ قرابة ١٢٠٠ قبل الميلاد. وعمت سوريا الكبرى حتى قرابة العام ٨٥٠ قبل الميلاد هجائية فينيقية مصغرة من ٢٢ حرفاً، وتنوعت النصوص المنبثقة منها مثل الأرامية وما يسمى بجذر اللغة العبرية القديمة. ومن الآرامية (وهي لغة عالمية منذ سبعمائة عام قبل الميلاد) تطورت النصوص السامية بما في ذلك العبرية ذات الحرف المربع. ورغم أن أحرف العربية الحالية نبطية إلا أنه يرجح ان تكون تطورت من الأبجدية التي سادت قبيل عام ١٣٠٠ قبل الميلاد حيث أنها تحافظ على نفس النسق الهجائي الكنعاني القديم. وفي تطور جانبي أصبح فيما بعد هاماً تطورت الهجائيات الغربية من الكنعانية. «قرابة العام ١٧٠٠ قبل الميلاد ابتدع شخص ما في بلاد كنعان الأبجدية. هذا الاختراع أحدث ثورة في تطور الكتابة والفكر في العالم الغربي» (Pitard ٥٨).

كتب بيرنال بأن «اللغة هي قدس الأقداس في النموذج الآري». بعض الباحثين يميزون بين الأبجدية ذات الأحرف الساكنة وبين الأبجدية التي يسمونها «حقيقية» في محاولة منهم لكسب الأفضلية لصالح الوعي اليوناني (Daniels and Bright ٨٨). ويبني ليونارد شلين Leonard Shlain نظرية غريبة تقول أن «يهوه» أعطى الأبجدية لرجاله المختارين قائلاً بأن الفينيقيين والكنعانيين كانوا غير قادرين على خلق مثل هذا الاختراع بسبب وثنية دينهم واخلاقهم. حتى في الموسوعات العلمية فإن الاختراع و تفادي المعلومات يبدو وكأن القصد منها إثارة شعور بعدم اليقين القصد منه تمويه الحقائق. فمدخل كلمة «كتابة» «Writing» في الموسوعة البريطانية و مدخل كلمة مثل «الأبجدية» «Alphabet» في موسوعة كوليير تعود بالأبجدية العبرية القديمة إلى فترة «داود وشاؤول» في القرن ١١ قبل الميلاد. كيف يمكن لهذا الطرح ان يتجاور مع الزعم بأن الإسرائيليين جاءوا قبل فترة الكتابة او مع السؤال حول تاريخانية داود (Brettler ١٤٣) أو مع حقيقة أن التقويم Gezer المستخدم من القرن الثامن قبل الميلاد هو فينيقي/كنعاني (Saggs ٨٣). فيما تقول كلمة «الأبجدية» «Alphabet» في الموسوعة الأمريكية بأن الكتابات الكنعانية التي وجدت في فلسطين يمكن تقسيمها لثلاث مجموعات تغطي المرحلة بين القرن السابع عشر والثالث عشر قبل الميلاد وهي بذلك تستجيب للسرد التوراتي في مرحلة الآباء

ومرحلة يوشع والقضاة. وفيما يتعلق بأصل الأبجدية فإن المعلومات المضللة كثيرة حتى أنها لتخدع ناقد للتوراة مثل ديفز (K. Davis١٣–١٤). تقول الموسوعة اليهودية («Alphabet, Hebrew») مصححة بعض الاختراعات، بأن العبرانيين أخذوا الأبجدية الكنعانية واتبعوا نفس طرق الكتابة الفينيقية حتى القرن التاسع ثم استعملوا نوعاً من الأبجدية الآرامية.

بدلاً من تغيير بعض الفروع اللغوية ودفن بعضها الآخر ربما كان الأجدر بنا أن نحاول ان ندع هذه الشجرة تقف كاملة.

كتابة الكتابة

«اليقين بأن كل شيء كتب ينفي وجودنا ويحولنا لهباء»، والفوضى التي خلقتها التوافقات والترتيبات اللامتناهية لأحرف الأبجدية كما يتخيل جورج لويس بورغيس Jorge Luis Borges في قصته «مكتبة بابل» ستسود يوماً رغم أن الواحد منا يأمل ألا يحدث ذلك. كان بإمكان بورغيس أن يكتب بدلاً من عبارته المقتبسة آنفاً «العبودية فيما كتب حتى الآن ينفي وجودنا ويحولنا لهباء.» ويعتقد فوكو Foucault بأنه منذ أن أمكن في الأوقات المعاصرة «للجنس أن يتحدث وأن يتحدث عنه، لم تعد اللغة حجاباً يختفي خلفه اللامتناهي». في ظل هذا الفراغ الأنطولوجي يظل الفضاء المتاح للغة منوطاً بالمكتبة وهو عبارة عن «خط لغوي أحادي النبرة متروك لحيله الخاصة» حيث لم يعد من الممكن ان يكون أي كتابٍ ما هو كل الكتب وحيث لن يعد من الممكن أن يأخذ الحديث شكلاً ما، لذا ستتحول الكتب إلى مجرد همهمة لامتناهية (Language ٦٠, ٦٧, ٥١).

أزمتنا المعاصرة تكمن في أن كل شروط اللغة ممكنة دفعة واحدة: فالادب والتأويل منتفخان بذاتهما الأبدية، غير أن هناك بعض الكتب المقدسة التي يعتبر البعض أن لها الكلمة النهائية وعند الحديث عنها ستكثر التعليقات ويعاد صياغتها –وعادة ما يحدث هذا التخريف والانحراف– في كل الاوقات والمراحل النفسية المتغيرة. وبذلك فالعقول مسكونة بذاتها مثبتة على وجهة تنسج دائماً هذه الذات لا غيرها. كان ديفيد تريسي David Tracy قد تمنى ان يتم «الاعتراف بمادية الكتابة»، الشيء الذي يتم إذا ما أخضعنا كل مزاعمنا حول الشمولية للمسائلة الأمر الذي سيساعد في الكشف عن المسكوت عنه وعن الأزمات وقوى الحقيقة في كل التقاليد الثقافية والدينية (٣٩٢). ويكون الاعتراف بمثل هذه المادية للكتابة إذا ما تم تطوير الدراسات النقدية وتحليل الثقافة المادية بعمق وفضح الهرطقات والقمع السائدين في الثقافة وتجنب الثقل والعبث المتفشيين في تقاليد الكتابة.

وللمفارقة فإنه عبر الكتابة علينا توليد أنماط لتحويل المعرفة تمككنا من تجنب مصير الكتابة. وكما هو الحال في الاستغلال التاريخي للكتابة فإن هناك جذوراً لمثل هذه الهفوات والفجوات، لذا أمكننا القول بانه من جذور أنظمة الكتابة الخاصة بنا يمكننا إيجاد أنماط صالحة للمستقبل. لم تقل لنا الأبجدية انها تفضل صيغة اليمين للشمال او العكس حين تم اكتشافها قبل

أربعة آلاف سنة. كانت تكتب بكل الاتجاهات عمودياً أو تبادلياً بين الشمال واليمين.

نحن لا نعرف يقيناً أين بالضبط اكتشفت الأبجدية في بلاد كنعان - رغم ان كثير من الترجيح يذهب لجبيل أو لمكان ما في فلسطين. لابد ان هناك نقطة التقاء تم خلالها الاستفادة من بلاد ما بين النهرين ومن مصر اللتين كانت نظم كتابتهما نوعاً ما معقدة وتستخدم مئات الرموز - المسماري في الاولى والهيروغليفي في الثانية. الأبجدية الكنعانية مكونة من ٢٨ حرفاً تجمع بين صور الأشياء العامة وبين أصواتها الاولية في نظام يكفي لخلق لغة صالحة للكتابة. المقطع الاول من كلمة alphabet وهو alpha هو ألف بالكنعاني والذي يعني أليف والقصد حيوان أليف وهو حرف له رأس ثور أو بقرة كما يظهر في الأبجدية الكنعانية. وتم تحويره لاحقاً طبقاً لتغير جهة الكتابة ليصبح A. الرمز الذي يشير لحرف الباء كان على شكل بيت كان في أول الامر مربعاً ثم اكتسب انماطاً تتوافق مع جهة الكتابة ووسائط الكتابة وفترة الكتابة. الحرف «ك» المأخوذ من «كف» كان له شكل بأربع أصابع ثم تقلص لكف بثلاث أصابع وهو الشكل القريب جداً من حرف الـ K كما نعرفه اليوم.

لكم احتار علماء كتابة النقوش بخصوص الكتابة اليونانية حتى اكتشفوا أنها مثل الكتابة الكنعانية الأولى عمودية تبادلية من اليمين للشمال ومن الشمال لليمين، الأمر الذي يقترح ان تكون هناك فترة اقتبس فيها اليونانيون من الكنعانيين في القرن الخامس عشر قبل الميلاد بدلاً من الرأي السائد عن اقتباسهم للاثنين وعشرين حرفاً حوالي القرن التاسع أو العاشر قبل الميلاد.

معظم وليس كل الرموز الكتابية الكنعانية كانت صالحة لليونانية المنطوقة، رغم ان بعض الأشكال تبدلت والبعض الآخر تمت اضافته. وظهرت احرف العلة من الأحرف الساكنة التي تعذر لفظها باليونانية. مثل حرف الهاء H الحلقي (المنطوق من الحلق) تحول إلى «إيتا» eta . ويقترح ساجس H. W. F. Saggs بأن تكون الاوميجا (آخر حروف الأبجدية اليونانية) قد جاءت من كلمة «عين» الكنعانية لذا كان شكلها على شكل دائرة مستطيلة ببؤبؤ أو بدونه. والتغيير المركزي في الكتابة اليونانية من الشمال لليمين له سوابقه في انماط الكتابة. لقد ابتدع الكُتاب الأوغاريتيون نمطاً من الكتابة باستخدام قصبة ذات ابرة وباستخدام تكنولوجيا الطريقة المسمارية وقاموا بطباعة احرفهم الثلاثين من الشمال لليمين ربما لتجنب تلطخ الطين أثناء النقش.

هناك الكثير من الدروس في تاريخ هذه اللغة التي لا بد وان تلغي أي تحيز بابلي. فالكتابة الكنعانية تطورت في وقت من الانفتاح والتبادلية بدا فيه كل الفاعلين مستعدين للتقديم وللأخذ. بدون ذلك لم يكن من الممكن لها ان تتطور لتصبح هجائية الشرق والغرب. ونسق تطور الكتابة الكنعانية اللين يصلح لأن يكون نموذجاً للعولمة الثقافية، رغم ان تاريخ مخترعي الأبجدية يقول لنا بخطورة مثل هذا الانفتاح إذا لم تشارك كل الجهات فيه.

بيد انه يجب أن لا ينظر لمادية الرموز الكتابية بوصفها نهاية المطاف. فبالإضافة لدوافعها العملية فإنها مثل فنون الكهوف كانت وسيلة للتعبير عن صمت الذات ووحدة الوجود وبهجة مقابل الموت الذي يأتي في كل لحظة وفي نهاية الأمر. الكاهن الكنعاني إيليملكو Ilimilku

بمفرده او ضمن مجموعة اكبر سجل دورة حياة بعل تلك قبل ٣٤٠٠ سنة. حين يحبس المطر ينادي بعل على عنات من وسط عنفها الخريفي الطقوسي بأن تتذرع لإيل ليبني قصراً يخلد انتصارات بعل على «موت» وعلى «يم». يناديها بلسانه وبلسان الشعب.

ادفني الحرب في جوف الأرض
ولتخفي المعاناة في الغبار
ولتسكب في كبد الأرض
عسلاً من الجرار وسط السهل
واقبضي بكفيك على رمحك وصولجانك
ولتسرع قدماك نحوي
ولتسرع ساقاك نحوي
عندي كلمة اود قولها لك
رسالة سأعيدها لك
كلمة شجرة وهمسة حجر
تعنّت السماء مع الأرض
همسة الاعماق للنجوم
أنا أبين البرق الذي لا تحتويه السماء.
كلمة لا يعرفها الناس
ولا تدركها كل حمائل الأرض.

لنلاحظ الشبه الكبير بين الكلمات الكنعانية والكلمات العربية كما ورد في الترجمة العربية مقارنة بالنصب الأصلي المنقول إلى الأحرف اللاتينية والمترجم من قبل جيبسون Gibsonووايت Wyatt: tant تعنت / abn أبين بمعني أفهم / nsm نسمة (ترجمت ناس) / hmlt تلفظ حمولات وترجمت حمائل وغيرها الكثير. كما أنه من الملاحظ أنه إذا ما قمنا بإبدال حرف الـ P بحرف بـ F فسيغدو من السهل على القارئ العربي فهم النص المنقول بالأحرف اللاتينية، كما أنه علينا عدم التسليم بدقة نقل حرف الـ P في النصوص القديمة. في الواقع فإن الابجدية الاوغاريتية مطابقة للغة العربية في عدد الأحرف ولفظ الأصوات، اذ انها تتكون من ٢٧ رمزا بالاضافة الى لثلاثة رموز لحرف الألف (أ أ إ).

إيليملكو ورفاقه قاموا بتسجيل الدراما وحركات ونبضات القوة. ورغم أن عالمهم كان مأهولاً بالمشاكل والحروب والقتال إلا أنهم رأوا فيه النعومة والاتزان ورأوا فيه ما يكفي ليجعله رائعاً.

من غير الممكن استرجاع هذه الحساسية التي توافق بين المنطوق والمكتوب وبين البدائي والمتحضر. بيد انه لا شيء يمنعنا من التعلم من هذا الماضي وفهم حكمته أو شمله ضمن اولوياتنا

وإدراكه في وعينا، الشيء ذاته الذي يدفعنا لإعادة التأمل في النظريات والإبستمولوجيا. وللمفارقة فإن حياة منذورة للثروة واستغلال الآخرين ستطلق العنان للمزيد من اللصوصية والتصرفات المحسوبة. وعندها حتى الأفعال الخيرة ستكون مخادعة. والروابط الثقافية لا يمكن تحقيقها عبر العولمة الميكانيكية او الإقتصادية أو الإلكترونية. وسيستمر أصحاب الإيديولوجيات الاستقصائية في تحويل الهوية إلى اختراعات وآلهة وأرض. يتساءل نصٌ مدرسيّ أوغاريتي «ما قيمة الحياة على الموت إن خلت من المتعة» (M. Dietrich ٤٢). وغياب الاعتراف بالآخر هو شكل مختلف من الموت، موت الثقافة ككل والاحتفاظ بالقوة. سنكتشف كم من الروابط تكمن بيننا إذا سردنا تاريخاً بلا ضحايا - تاريخاً لا يقصي بل يضم، سيساعد على عولمة المعرفة ويحرر أنماط المعرفة من الأغلال والأصفاد ويعيد تعريف أطر التداخل ويعيد مركزة مواضع الزوال. هذا فقط من شأنه أن يتغلب على غرابتنا، ويصالحنا مع القيم المنزوعة القيمة داخلنا والتي هي جزء من تكويننا منذ البداية.

ترجمة: عاطف أبو سيف

مراجع:

"Alphabet." Collier's Encyclopedia. 1990 ed.

"Alphabet." Encyclopedia Americana (International Edition). 1988 ed.

"Alphabet, Hebrew." Encyclopaedia Judaica. 1971 ed.

Alter, Robert. The Art of Biblical Narrative. London: George Allen and Unwin, 1981.

Alter, Robert and Frank Kermode, eds. The Literary Guide to the Bible. Cambridge: Harvard UP, 1987.

"The Ancient World." Literature of the Western World: The Ancient World Through the Renaissance. Ed. Brian Wilkie and James Hurt. 4th ed. Vol. 1. Upper Saddle River: Prentice, 1997. 1-15

Armstrong, Karen. A History of God. New York: Ballantine Books, 1993.

Barker, Graeme and Tom Rasmussen. The Etruscans. Oxford: Blackwell, 1998.

Berlinerblau, Jacques. Heresy in the Academy: The Black Athena Controversy and the Responsibilities of American Intellectuals. New Brunswick:Rutgers UP, 1999.

Bernal, Martin. Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization. Vol. I: The Fabrication of Ancient Greece, 1785-1985. New Brunswick: Rutgers UP, 1987.

___________. Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization. Vol. II: The Archaeological and Documentary Evidence. New Brunswick: Rutgers UP, 1991.

Borges, Jorge Luis. "The Library of Babel."" In Labyrinths: Selected Stories & Other Writings. New York: New Directions, 1964.

Brecht, Bertolt. Baal. 1918-20. Trans. Peter Tegel. In Collected Plays. Eds. Ralph Manheim and John Willett. Vol. 1. London: Methuen, 1970.

Brettler, Marc Zvi. The Creation of History in Ancient Israel. London: Routledge, 1995.

Brown, Wendy. States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity. Princeton: Princeton UP, 1995.

Burkert, Walter. The Orientalizing Revolution: Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Period. 1984. Trans. Margaret E. Pinder and Burkert. Cambridge: Harvard UP, 1992.

The Complete Parallel Bible. New York: Oxford UP, 1993.

Coogan, Michael D., ed. and trans. Stories from Ancient Canaan. Philadelphia: Westminster Press, 1978.

Cross, Frank Moore. Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of Ancient Israel. Cambridge: Harvard UP, 1973.

Daniels, Peter T. and William Bright. The World's Writing Systems. New York: Oxford UP, 1996.

Davis, Kenneth C. Don't Know Much About the Bible. New York: Eagle Brook, 1998.

de Moor, Johannes C. The Rise of Yahwism: The Roots of Israelite Monotheism, 2nd ed. Leuven: Leuven UP, 1997.

Dennis, George. The Cities and Cemetries of Etruria, 3rd ed. 2 vols. London: John Murray, 1883 [1848].

Diamond, James S. Homeland or Holy Land?: The Canaanite Critique of Israel. Bloomington: Indiana UP, 1986.

Dietrich, Manfried. "Aspects of the Babylonian Impact on Ugaritic Literature and Religion." In Ugarit, Religion and Culture. Eds. N. Wyatt, et al. M(nster: Ugarit-Verlag, 1996.

Dijkstra, Meindert. "El, YHWH and their Asherah." In Ugarit: Ein ostmediterranes Kulturezentrum im in Alten Orient. Vol. 1: Ugarit und seine altorientalische Umwelt. Ed. Manfried Dietrich and Oswald Loretz. M(nster: Ugarit-Verlag, 1995. 43-73.

Dussell, Enrique. "Beyond Eurocentrism: The World-System and the Limits of Modernity." In The Cultures of Globalization. Ed. Frederic Jameson and Masao Miyoshi. Durham: Duke UP, 1999. 3-31.

Errington, R.M. The Dawn of Empire: Rome's Rise to World Power. Ithaca: Cornell UP, 1972.

Federici, Silvia, ed. Enduring Western Civilization. Westport: Praeger, 1995.

Fischer, Steven Roger. A History of Language. London: Reaktion, 1999.

Foucault, Michel. Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews. Oxford: Basil Blackwell, 1977.

_____________. "Truth and Power." In Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1971-1977. New York: Pantheon Books, 1980.

Fowler, Alastair. "The Two Histories." In Theoretical Issues in Literary History. Ed. David Perkins. Cambridge: Harvard UP, 1991. 114-30.

Frank, Thomas. "It's Globalicious!" Harper's Magazine Oct. 1999: 72-75.

Frye, Northrop. The Great Code: The Bible and Literature. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1982.

Gabel, John B., Charles B. Wheeler, and Anthony D. York. The Bible as Literature: An Introduction, 4th ed. New York: Oxford UP, 2000.

Gibson, J.C.L., ed. Canaanite Myths and Legends, 2nd ed. Edinburgh: T. & T. Clark, 1978.

Gitin, Seymour. Personal Communication. Albright Institute, Jerusalem, 4 June 2000.

Grabbe, Lester, ed. Can a “History of Israel" Be Written? Sheffield: Sheffield Acad,, 1997.

Grant, Michael. The Etruscans. London: Widenfeld and Nicolson, 1980.

“Greek and Roman Civilizations”: “The Etruscans.” The New Encylopaedia Britannica. 1998 ed.

Gutman, Amy, ed. Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition. Princeton: Princeton UP, 1994.

Hadley, Judith M. The Cult of Asherah in Ancient Israel and Judah: Evidence of a Hebrew Goddess. Cambridge: Cambridge UP, 2000.

Hawthorne, Nathaniel. “The May-Pole of Merry Mount." 1835.

“The Hebrew Bible." In The World of Literature. Ed. Louise Westling et al. Upper Saddle River: Prentice, 1999. 93-96.

The Holy Land: A Unique Perspective. Oxford: Lion, 1993.

Huntington, Samuel P. The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order. New York: Simon & Schuster, 1996.

Khalidi, Rashid. Palestinian Identity: The Construction of Modern National Consciousness. New York: Columbia UP, 1997.

Laughlin, John C.H. Archaeology and the Bible. London: Routledge, 2000.

Lawrence, D.H. “Cypresses." 1923. Complete Poems. Harmondsworth: Penguin, 1977. 296-8.

____________. Etruscan Places. 1932. London: The Folio Society, 1972.

Lemche, Niels Peter. The Canaanites and Their Land. Sheffield: Sheffield Acad., 1991.

Locke, John. 1690. An Essay Concerning Human Understanding. 2 vols. New York: Dover, 1959.

____________. Two Treatises on Government. 1690. Cambridge: Cambridge UP, 1988.

Logan, Robert K. The Alphabet Effect: The Impact of the Phonetic Alphabet on the Development of Western Civilization. New York: William Morrow, 1986.

MacGregor, John. The Rob Roy on the Jordan. London: John Murray, 1870.

MacLaurin, E.C.B. “A Comparison of Two Aspects of Ugaritic and Christian Theology.” In Oriental Studies: Presented to Benedikt S.J. Isserlin. Eds. R.Y. Ebied and M.J.L. Young. Leiden: Brill, 1980. 72-82.

McCurley, Foster R. Ancient Myths and Biblical Faith: Scriptural Transformations. Philadelphia: Fortress Press, 1983.

McLuhan, Marshall. Understanding Media: The Extensions of Man. New York: McGraw-Hill, 1964.

Melville, Herman. Clarel: A Poem and Pilgrimage in the Holy Land. 1876. New York: Hendricks House, 1960.

__________ . Journals. 1856-57. Evanston and Chicago: Northwestern UP; Newberry Lib., 1989.

__________. Moby-Dick, or, The Whale. 1851. Evanston: Northwestern UP; Newberry Lib., 1988.

Metzger, Bruce M. and Michael D. Coogan, eds. The Oxford Companion to the Bible. New York: Oxford UP, 1993.

Moore, Sarah P. “The Legacy of Black Athena." In Black Athena Revisited. Ed. Mary R. Lefkowitz and Guy MacLean Rogers. Chapel Hill: U of North Carolina P, 1996.

Mullen, E. Theodore, Jr. The Divine Council in Canaanite and Early Hebrew Literature. Harvard Semitic Monographs 24. Chico: Scholars Press, 1980.

Nagle, D. Brendan. The Ancient World: A Social and Cultural History, 3rd ed. Upper Saddle River: Prentice Hall, 1999.

Niehr, Herbert. “The Rise of YHWH in Judahite and Israelite Religion." In The Triumph of Elohim: From Yahwisms to Judaisms. Ed. Diana Vikander Edelman. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1996. 45-72.

Osband, Linda (compiler). Famous Travellers to the Holy Land. London: Prion, 1989.

Paglia, Camille. “The Right Kind of Multiculturalism." Wall Street Journal 30 Sept. 1999: A26.

Pallottino, Massimo. “In Search of Etruria: Science and the Imagination." Foreword to Etruscan Places. London: Olive Press, 1986. 9-27.

Palmer, E.H. The Desert of the Exodus. 1871. Rpt. New York: Arno Press, 1977.

Penglase, Charles. Greek Myths and Mesopotamia: Parallels and Influences in the Homeric Hymns and Hesiod. London: Routledge, 1994.

Perkins, David. Is Literary History Possible? Baltimore: Johns Hopkins UP, 1992.

Pitard, Wayne T. “Before Israel: Syria-Palestine in the Bronze Age." The Oxford History of the Biblical World. Ed. Michael D. Coogan. New York: Oxford UP, 1998. 3-77.

Pliny (the Elder). Natural History. Trans. H. Rackham. Vol. 1. Cambridge: Harvard UP, 1938.

Prince of Egypt. Film. Dir. Brenda Chapman, Steve Hickner, Simon Wells. DreamWorks, 1998.

Prior, Michael. The Bible and Colonialism: A Moral Critique. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997.

Redford, Donald B. Egypt, Canaan, and Israel in Ancient Times. Princeton: Princeton UP, 1992.

Richardson, Emeline. The Etruscans: Their Art and Civilization. Chicago: U of Chicago P, 1964.

Robinson, Edward. Biblical Researches in Palestine. 3 vols. 1841. Rpt. New York: Arno Press, 1977.

Rockefeller, Steven C. “Comment." Gutmann 87-98.

Rohner, Dorothy Dvorsky. “Etruscan Domestic Architecture: An Ethnoarchaeological Model." In Etruscan Italy: Etruscan Influences on the Civilization of Italy from Antiquity to the Modern Era. Ed. John F. Hall. Provo: Museum of Art, Brigham Young U, 1996.

Saggs, H.W.F. Civilization Before Greece and Rome. New Haven: Yale UP, 1989.

Said, Edward W. Orientalism. New York: Pantheon Books, 1978.

Sale, Kirkpatrick. The Conquest of Paradise. New York: Knopf, 1990.

Shavit, Yaacov. The New Hebrew Nation: A Study of Heresy and Fantasy. London: Frank Cass, 1987.

Shlain, Leonard. The Goddess Versus the Alphabet: The Conflict between Word and Image. New York: Viking, 1998.

Silberstein, Laurence J. The Postzionism Debates: Knowledge and Power in Israeli Culture. New York: Routledge, 1999.

Smith, Mark S. The Early History of God: Yahweh and Other Dieties in Ancient Israel. New York: Harper, 1990.

Spivak, Gayatri Chakravorty. “Subaltern Studies: Deconstructing Historiography." In In Other Worlds: Essays in Cultural Politics. New York: Routledge, 1988. 197-221.

Stannard, David E. American Holocaust: The Conquest of the New World. New York:

Oxford UP, 1992.

Stowe, Harriet Beecher. Uncle Tom's Cabin, or, Life among the Lowly. 1851. Cambridge: Harvard UP, 1962.

Taylor, Charles. "The Politics of Recognition." Gutmann 25-73.

Toorn, Karel van der, Bob Becking, and Pieter W. van der Horst, eds. Dictionary of Dieties and Demons in the Bible (DDD). Leiden: Brill, 1995.

Tracy, David. "Writing." In Critical Terms for Religious Studies. Ed. Mark C. Taylor. Chicago: The U of Chicago P, 1998. 383-93.

Tubb, Jonathan N. Canaanites. London: British Museum Press, 1998.

Updike, John. Roger's Version. New York: Knopf, 1986.

Wellek, René. "The Fall of Literary History." In "The Attack on Literature" and Other Essays. Chapel Hill: U of North Carolina P., 1982.

___________. "Literary History." Theory of Literature. 3rd ed. New York: Harcourt, 1962.

Whitelam, Keith W. The Invention of Ancient Israel: The Silencing of Palestinian History. London: Routledge, 1996.

Winthrop, John. "A Model of Christian Charity." 1630.

"Writing": "Systems of Writing." The New Encyclopaedia Britannica. 1998 ed.

Wyatt, Nick. Religious Texts from Ugarit: The Words of Ilimilku and His Colleagues. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998.

دراسات ومقالات
٤

الدراسات الكتابية بين التقليد والتحديث

زياد منى

مع تطوّر المجتمعات الأوروبيّة وانتقالها إلى تأسيس دولة حديثة قائمة على المكتشفات العلميّة، كان من البدهي أن تنتقل إلى تأسيس أرضيّات علميّة لمنهجيّة تفكيرها، ليس في حقول العلوم الطبيعيّة فحسب، وإنّما في حقول العلوم الإنسانيّة أيضاً. ومن ضمن المواد التي كان لزاماً عليها الغور فيها، إنطلاقاً من خلفيّة علميّة صلبة، الفلسفة والعلوم الإجتماعية، وبالبديهة الدين – المسيحي، وبالضرورة، اليهودي.

ففي نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، ومع تزايد الكشوف الأثرية المرتبطة بالكتاب المقدّس، في المشرق العربي الذي سقط للهيمنة الاستعماريّة الغربيّة، أو لسيطرتها المباشرة، اندلعت في الغرب أجواء الإثارة التي ساهمت في بلورة اتجاه علمي يحاول كشف خلفيّة الكتاب المقدّس [الكتاب: بعهديه القديم والجديد] وما يحويه من تاريخ، أو يعتقد بأنّه يحويه. ففي مصر تمّ كشف [حجر رشيد] المسجّل باللغات المصريّة القديمة (الهيروغلوفية) والقبطية واليونانيّة واستعمل في عام (١٨٢٢م) لفك الألغاز المصريّة القديمة التي استعصت، حتى ذلك الحين، على محاولات تعرّف معنى رموزها.

كما اكتشفت، في الفترة ذاتها تقريباً، نقوش آشورية وبابليّة تعود إلى هاتين المملكتين وملوكهما، ومنهم سنحاريب وتغلات بلصر الأول والثالث وسرغون الثاني، وغيرهم، الذين يرد ذكرهم في العهد القديم. ويضاف إلى ذلك، بداية وقوع فلسطين (العثمانيّة) وآثارها «الكتابيّة» ضمن دائرة النفوذ الغربي، إنجليزيّاً كان أم فرنسيّاً أم ألمانيّاً أم أمريكيّاً (انظر عن هذه المسألة [نيل سلبرمن : بحثاً عن إله ووطن – صراع الغرب على فلسطين وآثارها (١٧٩٩ – ١٩١٧م). قَدْمُس للنشر والتوزيع، دمشق ٢٠٠١]).

قلنا إنّ التطوّر التقني العلمي الذي اندلع في أوروبا في القرن الثامن عشر أدّى بالضرورة إلى ولادة اتجاه فكري بحثي جديد في مختلف مجالات الحياة الإجتماعيّة ومنها الدين. وقد لاحظ

زياد منى، باحث فلسطيني يقيم في دمشق

العديد من العلماء والمفكرين الأوروبيّين أن فهم [الكتاب] بشكل عام، والعهد القديم بشكل خاص، والرسائل التي يحملها تقتضي تحليله، لغة وبنية، بشكل عميق، ذلك أن بنيته تجعل من الصّعب على الإنسان العادي فهمه بشكل كامل. فحتّى ذلك الحين كان العهد القديم مجموعة من الأخبار والأسماء والأحداث التي كانت غريبة على النّاس، نظراً لعدم توافر أيّ دليل مادّي على صحّتها. لذا كان من البدهي أن يتم التعامل النّقدي مع ما توافر من نصوص، بهدف تفسيرها علميّاً، أو نقضها.

لكن قبل الغور في تفاصيل الدراسات الكتابيّة، نرى أن أساس فهم هذا الفرع المعرفي ومتطلّبات العمل فيه تقتضي تعريف [الكتاب] بشكل عام، والعهد القديم بشكل خاص.

المعضلات : العهد القديم

يتشكّل العهد القديم الذي يُعرف في التّراث الديني اليهودي باسم [تناخ] من (٣٩) كتاباً تتوزع، وفق «الديانة اليهوديّة» على ثلاثة أقسام رئيسة. القسم الأوّل هو : التوراة ([توره] = ترئية = تعاليم) ويضم الأسفار الخمسة الأولى (التكوين والخروج واللاويين والعدد والتثنية) ويرمز إليها بحرف (ت). القسم الثاني يُعرف باسم : الأنبياء [نبييم] ويضم الأسفار المنسوبة إلى أنبياء التوراة، «الكبار» (أو المتقدمين [هرءوشيم] = رئيسيين) منهم (إشعيا وإرميا وحزقيال) و«الصغار» (أو المتأخرين [هـءحرونيم] = المتأخرون) ومنهم على سبيل المثال : زكريا، حجي، ملاخي ... إلخ. أما القسم الثالث والأخير الذي يُعرَف باسم : كتب [كتوبيم] فيضم أسفاراً ذات طبيعة تاريخيّة (ليست بالضرورة صحيحة) ومنها على سبيل المثال : أسفار أخبار الأيام، ونحميا، عزرا، ونشيد الأناشيد.

إلاّ أنّ هذا التقسيم لا يحلّ إلاّ جزءاً يسيراً من المعضلة التي تواجه تأويل العهد القديم وشرحه عقلانياً، إن كان ذلك ممكناً أصلاً. فإضافة إلى المعضلات المرتبطة ببنيته، تبرز في المقام الأوّل حقيقة أنّه كُتب بلغة[1] ميتة مجهولة القواعد وكثير من المفردات المستعصية، حتى يومنا هذا، على الفهم. فبادئ ذي بدء وجب الأخذ علماً بأنّ العهد القديم لا يطلق على لغته اسم محدّد، حيث يعرفها مرّة باسم : [سفت كنعان]شفة كنعان، واسم [لشون كنعن] = لسان كنعان! في مرّة ثانية. وفي مرّة ثالثة نقرأ أنّ قوم التوراة كانوا يتكلّمون (اليهودية)!؟[2]

ويضاف إلى ما سبق وجود اختلاف في الأسفار التي وجب اعتبارها مقدّسة. فعلى سبيل المثال يقول التلمود ا لبابلي (يدايم ٣:٥) إنّه دار جدل حول كيفية النّظر إلى أسفار : الجامعة ونشيد الأناشيد وأستير. كما يذكر يوسفوس فلافيوس (٣٧:٣٨ – ١٠٠م) في مؤلّفه (contra Apionem/ ضد أبيون) بأنّه وجد أنبياء سجلوا أحداث عهودهم الممتدة من موسى إلى العهد الفارسي في (١٣) سفراً. ونقرأ في الإصحاح (١٤:٤٢–٤٦) من سفر عزرا الرابع عن وجود (٩٤) سفراً متداولة، يستحق (٧٠) منها اعتبارها مقدّسة.

كما يواجه الباحث في المادّة بسلسلة أخرى من المشاكل منها توافر نسخ «عبريّة» مختلفة من

العهد القديم.[٣] فإضافة إلى نسخة لينينغراد (L) المشار إليها في الهامش هناك النسخة السامريّة التي تختلف عن النّسخة الأولى في (٦٠٠٠) حركة. وتعود النسخة السامريّة إلى حوالي القرن الرابع عشر، وأقدم نسخة متوافرة منها هي المعروفة باسم (أفيشا) التي تعود إلى القرن الرابع عشر.

وهناك نسخة ثالثة لا تقلّ أهميّة عن الأولى والثانية وهي [لفائف البحر الميّت] أو [لفائف خربة قمران / قمران] التي أثارت الكثير من اللّغط في السنوات الماضية بعد نشرها.

وإلى جانب النّسخ المذكورة آنفاً، هناك نسخ أخرى، مترجمة، تتصدّرها نسخة ([السبعونية] / LXX) المسجلة باللغة اليونانيّة القديمة والتي يعيدها البعض إلى القرن الثاني قبل الميلاد. تضم هذه النسخة (٥٤) سفراً، أي (١٥) سفراً لا تعترف بها التلموديّة. ومن بين هذه الأسفار: المكابيون [٤] أسفار، يهوديت، حكمة سليمان، يسوع سيراخ، رسالة إرميا، بعل والتنين... إلخ. ومن الجدير بالذكر أنّ نسخة [السبعونية] كثيراً ما تختلف عن نسخة (ل) المشار إليها أعلاه. ومن الضروري تذكر أنّ بعض أسفار [السبعونية] مسجلة بأحرف يونانية، لكن بهلجة التوراة، ولنطلق عليها مجازاً اسم (الكنعانية التوراتية) مما يعني أنّ الأخيرة كانت قد ماتت كلغة في الوقت الذي ولدت فيه [السبعونية]. كما يحوي سفر أستير ودانيال في [السبعونية] إضافات غير معروفة في النسخ الأخرى.

وهناك، بالإضافة إلى ما سبق، نسخ أخرى لا تتمتع بقدسية لدى الاتجاهات الأساس في المسيحيّة، أي البروتستانتية والأرثوذكسية والكاثوليكية، ومنها على سبيل الذكر سفر حنوك الرابع المأخوذ به في الكنيسة الحبشية.

ويتوافر، بالإضافة إلى كلّ ما سبق، أسفار أخرى لا تتمتع بأيّة قدسيّة عند أيٍّ من الكنائس المسيحيّة أو الاتجاهات التلمودية، حيث تُعرف باسم يوناني هو [الأبو كريفا] بمعنى (المنحولة)[٥]. وعلى الرغم من عدم تمتعها بالصفة القدسية، إلاّ أنّها على جانب كبير من الأهميّة للبحاثة في المادة لأنها تعكس نمط تفكير محدّد عند بعض المجموعات في مرحلة تاريخيّة محدّدة، ولأنّها، في الوقت نفسه، تشير إلى وجود تاريخي لمجموعات دينيّة غير الجماعات السائدة.

لقد أشرنا في الفقرات القليلة السابقة إلى بعض المعضلات التي تواجه تأويلاً علمياً للكتاب، لكن، بالرغم من ضخامة العوائق تلك، على المرء التعامل مع مشكلات أخرى لا يدركها إلاّ إذا قرأ [الكتاب] بلغته الأصليّة ذلك أن مختلف الترجمات المتوافرة كثيراً ما تلجأ إلى التأويل بدلاً من إيراد ما يقوله النص المعتمد مرجعاً للترجمة.

فعلى سبيل المثال، يعرف أيّ قارئ للكتاب أنّ [الخماسية]، أي الأسفار الخمسة الأولى توظف أسماءً مختلفة للدلالة على الذات الإلهية. فهي تستخدم مرّة اسم (يهوه) ومرّة أخرى (إلوهيم) وثالثة (إل عليون) ورابعة (إل شداي)[٦] ... إلخ، وسنعود إلى هذه النقطة لاحقاً.

كما يواجه الباحث مشاكل أخرى ومنها ما نطلق عليه مصطلح (القيمة العدديّة للنّصوص). المقصود بذلك أنّ بعض الجُمَل «التوراتيّة» مركبة بشكل مصطنع لتعطي رقماً محدّداً، آخذين

بعين الإعتبار القدسية التي تتمتّع بها بعض الأعداد ومنها (١٣) و(٤٠) على سبيل المثال.

كما نعثر على معضلات أخرى مرتبطة بالأعداد ومنها مثلاً القدسيّة الاستثنائيّة التي تُعطى للرقم (٤٠). فتيه بني اسرائيل في البرية استمر أربعين عاماً، وهي ذاتها فترة حكم كل من داود [دود] وسليمان [شلمه] وملك مملكة إسرءيل يربعام الثاني الذي تكيل له التوراة المديح المرّة تلو الأخرى، على الرغم من أنها تكيل الشتيمة تلو الأخرى واللعنات، بمختلف أشكالها، لتلك المملكة [الكافرة].

ولادة الدراسات الكتابيّة علماً :

قلنا إنّه مع انتقال أوروبا إلى تأسيس مجتمعات تعتمد العمل أساساً لتطوّرها الصناعي والتفكير العقلاني لإدارة مجتمعاتها، كان من البدهي أن تصبح كل الأمور محط تفحص وشك وتمحيص من قبل بعض الروّاد في الفكر. فالمعضلات التي تعوق فهم [الكتاب] عقلانيّاً كانت أكبر من أن يمكن تجاهلها. وانطلاقاً من حرص بعض رجال الدين، البروتستانت بشكل خاص، على التصدّي لهذه المعضلات ووضع أرضيّة أكثر صلابة لإيمانهم بدأ بعض العلماء منهم في البحث عن أطر منهجيّة للتعامل مع كتابهم المقدّس. إنّ البحث والتشكيك في الفهم السائد للكتاب يعود إلى القرن الثالث أو الرابع للميلاد على يد مجموعة من الفلاسفة الوثنيّين اليونان واللاتين، بل حتى إلى قبل ذلك، حيث اضطرّ يوسفوس فلافيوس (القرن الأول) إلى كتابة مؤلف [ضد أبيون / Contra Apion] يرد فيه على التشكيكات السائدة حتى عصره ليس في صحة رواياته عن تاريخ «العبرانيّين» فحسب بل أيضاً في بعض القصص الوارد ذكرُها في بعض الأسفار. إلاّ أنّ ولادته علماً تم في نهاية القرن التاسع عشر على يد عالم اللاهوت والمستشرق الألماني يوليوس فلهاوزن (١٨٤٤ - ١٩١٨م) الذي كان يدرس اللاهوت في جامعة غرايتسفالد بألمانيا. لقد لاحظ ذلك العالم الرائد المعضلات والتناقضات في العهد القديم واقترح حلاً يشرح، برأيه، أساسها وكيفيّة التعامل معها. فقد اقترح يوليوس فلهاوزن في مؤلفه الطليعي [مدخل إلى تاريخ بني إسرائيل / Prolegomena zur Geschichte Israels] تقسيم الخماسيّة إلى تقاليد (Traditionen - traditions) سنرد على ذكرها تباعاً، تشكّل مصدر الأسفار، وبكل ما يعنيه ذلك من معنى. فالرأي الذي كان سائداً حتى ذلك الحين يعزو الأسفار الخمسة إلى نبي التوراة موسى [مُشِه]، رغم أن سفر التثنية (٣٤: ٥-٧) يورد خبر وفاته [فمات هناك موسى عبد يهوه في أرض مؤاب بأمر يهوه ...]!!

لقد اقترح يوليوس فلهاوزن تقسيم [الخماسية] إلى تقاليد وفقاً لكيفيّة ورود اسم الذات الإلهية، وكذلك وفق الأسلوب السردي والمحتوى وما إلى ذلك. فقد لاحظ ذلك العالم الكبير أنّ [الخماسية] تشير إلى إله؟ آلهة؟ التوراة بأسماء مختلفة منها على سبيل المثال: يهوه (الذي لا ينطق إجلالاً، ولذا يسجل في الترجمة العربيّة بصيغة [الرب]، وفي الترجمة الإنجليزية [LORD] ... إلخ). ويرد الاسم أيضاً بصيغة [إلوهيم] والذي عادة ما يعبّر عنه باسم [الله]. ومن الأشكال

الأخرى التي يرد فيها اسم الذات الإلهية صيغة [إله عليون] والذي عادة ما يُسَجّل بصيغة [الإله العلي] ... إلخ. وانطلاقاً من الوقائع هذه، اقترح فلهاوزن تقسيم [الخماسية] إلى التقاليد الآتي ذكرها :

١) التقليد اليَهْوي يضم النصوص التي تشير إلى الذات الإلهيّة باسم [يَهْوَه]، ويشار إليها بالحرف (J) اختصاراً لطريقة كتابته في اللغة الألمانية وهو [Jahwe] والذي يكتب في العربيّة، وكما أسلفنا بصيغة (الرب).

٢) التقليد الإلوهيمي : يضم النصوص التي تشير إلى الذات الإلهية باسم [إلوهيم] ويشار إليها بالحرف (E) اختصاراً لطريقة رسمه في اللغة الألمانية وهو [Elohim] والذي يعتقد بعضهم أنّه صيغة الجمع في «كنعانيّة التوراة» للاسم [إله].

٣) التقليد الكهنوتي : يضم النصوص التي يرى فلهاوزن أنها تعود إلى تدخّل خارجي في نصوص عتيقة، والذي يحدّده بأنّه كان كاهناً، ويرمز له بالحرف (P) اختصاراً للكلمة الألمانية (Priester) ورديفها العربي (كاهن).

٤) التقليد المصدر : رأى فلهاوزن أنّ كتاب أسفار العهد القديم اعتمدوا في كتابتهم [الخماسية] مصدراً قديماً يرمز له بالحرف (Q) اختصاراً للمفردة الألمانيّة (Quelle) التي تعني بالعربية (المصدر).

٥) التقليد التثنوي : التقليد الخامس والأخير الذي اقترحه فلهاوزن هو (D) اختصاراً للمفردة الألمانية (Deutronomium) ويرادفها في العربية الاسم [التثنية]. والمقصود بهذا التقليد النصوص التي تعكس تأثراً واضحاً بأسلوب سفر التثنية.

كما رأى فلهاوزن أنّ النتاج النهائي تعرض لعملية تحرير شاملة أجراها مصدر غير معروف، فأطلق عليه رمز (R) اختصاراً للمفردة الألمانية (Redactor).

من الطبيعي أنّ مقترحات فلهاوزن لم تجلب له سوى المعارضة والتشهير لأنّها عنت، في المقام الأوّل، أنّ القسم الأساس من العهد القديم كتبه بشرٌ ولم يكن وحيا إلهيا. قادت الحملة التي شنّها زملاؤه إلى تركه المادة والالتفات إلى مواضيع تخصّ العرب وتاريخهم القديم حيث كتب مؤلّفه الهام (بقايا الوثنيّة العربيّة / Reste Arabische Heidentum) ولم يعد مطلقاً إلى موضوع (الدراسات الكتابيّة).

على الرغم من المعارضة الشديدة لنظريّة التقاليد والحملة الشخصيّة التي شنّت على مبتدعها، فقد تمّ الأخذ بها في مرحلة لاحقة وصارت أساس الأبحاث اللاحقة. وقام العديد من العلماء الكتابيين بتطوير نظرية فلهاوزن والإضافة إليها. فعلى سبيل المثال تم تقسيم التقليد «التثنوي» إلى: التثنوي التاريخي (DG) اختصاراً للكلمة الألمانية (Geschichte) و: التثنوي الكهنوتي (DP) و: التثنوي الناموسي (DN) اختصاراً للمفردة اليونانية (Nomos) التي تعني بالعربية (ناموس).

كما تم الأخذ بتقسيمات إضافية أخرى منها: التقليد «اليهوي الإلوهيمي» الذي يعرف بالحرفين (JE).

لقد رأى أصحاب نظرية (التقاليد) أن هذا التقسيم سيساعدهم في تعرف العهد الذي يعود إليه نص توراتي محدّد، وبالتالي تعرف نمط حياة بني إسرائيل وتعبدهم.. إلخ. لكن المثل الآتي ذكره الذي أخذناه من سفر الخروج (١:١١-١٤) سيظهر مدى تعقد المسألة

١١- فجعلوا عليهم رؤساء تسخير لكي يذلوهم بأثقالهم فبنوا لفرعون مدينتي مخازن فيثوم ورعمسيس (Q) ١٢- ولكن بحسبما أذلوهم هكذا نموا وامتدوا (J) فاختشوا من بني إسرائيل (E) ١٣- فاستعبد المصريون بني إسرائيل بعنف. ١٤- ومرّروا حياتهم بعبودية قاسية (P) في الطين واللبن وفي كل عمل في الحقل (E) كل العمل الذي عملوه بواسطتهم عنفاً (P).

إلاّ أن هذا التقليد الذي يعكس فهماً تواترياً للتاريخ (Ueberlieferungsgeschichte)، ورغم شيوعه وامتداده في الدراسات الكتابية الأوروبية والأميركية، لم يؤخذ به بشكل كامل حيث ثمة ما يعرف باسم «المدرسة الاسكندنافية» التي تعتمد منهجية (التأريخ التقليدي/ Traditionsgeschichte) وترفض السابق بشكل كامل وترى أن العهد القديم كتبه المحرّر اعتماداً على نصوص قديمة توافرت له، لكننا لا نعرف عنها أي شيء.

لكن وكما يلاحظ فإن التقسيم آنف الذكر، وما تلاه من تقسيمات إضافية كثيرة، لا يساعد في حل كثير من المعضلات المرتبطة بقراءة العهد القديم، ومحاولة فهمه. هذا بدوره قاد إلى تأسيس منهاج علمي جديد يطلق عليه اسم (علم نقد الكتاب/ Biblical Criticism) أو الاسم العام: (الدراسات الكتابية/ Biblical Studies).

يقول البحث الكتابي بضرورة اعتماد منهجين بحثيين أولهما «النقد التحريري/ Redaction Criticism) الذي يبحث في كيفية تعامل جامع/ جامعي النصوص مع النصوص التي من المفترض أنها كانت بحوزتهم قبيل أخذها شكلها النهائي. ويستعين هذا الاتجاه المعروف بكونه «الاتجاه التأويلي» بالنمط الثاني في الدراسات الكتابية، الذي يعرف بدوره باسم: (النقد التاريخي/ Historical Criticism) أو (النقد الأعلى/ Higher Criticism) ويهدف إلى محاولة تأويل النصوص الكتابية ضمن سياق تاريخي محدّد.

وهناك اتجاهات أخرى تحاول تعرف المعنى الدقيق لنص محدد من خلال ما يعرف باسم (النقد النَّصِّي/ Textual Criticism) أو النقد الأدنى/ Lower Criticism). ويهدف هذا النمط النقدي (علماً بأن المقصود هنا ليس النقد سلباً وإنما البحث، وهذا هو المعنى الدقيق للمفردة اليونانية الأصلية) وكما أسلفنا إلى تعرف النص التوراتي الأصلي اعتماداً على النسخ المتوافرة، القديم منها والحديث، وكذلك ارتكازاً إلى مواد أخرى ذات علاقة، ومنها بعض النصوص التاريخية القديمة المرتبطة ببلاد الشام وتاريخها القديم.

يضمّ (النقد النَّصِّي) أربعة فروع بحثية هي الآتي ذكرها:

١) «النقد اللغوي/ Philological Criticism»: ويعني بدراسة لغات «الكتاب» أو لهجاته، ومقارنتها بما توافر من نسخ قديمة وكتابات أخرى ذات علاقة بالإقليم وتاريخه. أما هدف هذا الفرع فهو محاولة تعرف أدقّ معنى ممكن لمعنى بعض المفردات «التوراتية» وكذلك القواعد

والأسلوب.

٢) «النقد الأدبي/ Literary Criticism»: يتعامل هذا الفرع مع الضروب أو الأنماط الأدبية المختلفة في «الكتاب» بهدف تعرف، قدر الإمكان، تاريخ كتابة كل منها، وكذلك هوية كاتبيها.

٣) «نقد التقليد/ Tradition Criticism»: يهدف إلى تعرف كيفية تطور التقاليد الشفهية التي يعتقد القابلون بهذا النمط البحثي بوجودها قبيل تحولها إلى نص مكتوب.

٤) «النقد الشكلي/ Form Criticism»: يعني بمحاولة تقسيم النصوص المكتوبة وفق نمطها الأدبي، أي: شعر، نثر، حكمة، مثال، حكاية، شريعة... إلخ.

إلاّ أن الباحث سريعاً ما يكتشف أن هذه «الإجراءات» كافة غير كافية لحل مجمل المعضلات المرتبطة بفهم واعٍ للكتاب. فالباحث سيواجه مجموعة أخرى من المعضلات تعرف باسم (المعضلات النَّصِّيَّة/ Manuscript Problems) الناتجة إلى حد ما عن حقيقة أن النصوص موضوع البحث كتبت بأحرف ساكنة حيث لم تضف التحريكات المسورية إلاّ في فترة متقدمة (حوالي القرن العاشر للميلاد). ومن الجدير بالذكر أن التحريك (المسوري) لم يؤخذ به بشكل تام.

ويضاف إلى كل ما سبق مجموعة أخرى من المعضلات النَّصِّيَّة والأغلاط التي يفترض أن يتيقّظ لها الباحث. ومن تلك الأغلاط الآتي ذكرها:

١) «الغلط السماعي/ Oral Conditioning»: هذا الغلط يفترض أن كاتب النص ارتكبه خلال إملاء النص، ومن ذلك عدم تمييزه حرف الهاء من حرف الألف في نهاية كلمة محدّدة.

٢) «المشاكل البصرية/ Visual Problems» : أغلاط ناتجة عن تشابه أشكال بعض حروف «كنعانية التوراة» ومنها على سبيل المثال تشابه حرفي الباء والكاف في مطلع الكلمة أو في وسطها.

٣) «الغلط التكراري/ Dittography»: المقصود بهذا الغلط تكرار كتابة حرف ما في كلمة واحدة، أو إهمال التكرار حيث وجب.

٤) «الغلط الحذفي/ Haplography»: هو إهمال كتابة حرف أو مفردة في جملة حيث وجب ذلك.

٥) «الغلط الإلغائي/ Homeoteleuton»: ناتج عن إهمال الناسخ كتابة مقطع من جملة بسبب تطابق بعض مفرداتها مع مفردات جملة سابقة لها.

ومن المشاكل التقنية الأخرى التي تواجه البحث ما يسمى «الكتابة الاستمرارية/ Scriptio Continua» أي عدم وجود فواصل بين الكلمات والجمل بما يعقد مسألة تعرف بداية جملة ما ونهايتها، أو مفردة محددة.

وبالإضافة إلى كل ما سبق هناك المشاكل التأويلية وتدخّل الكاتب في النص وإضافة تعليقاته.. إلخ. وسنورد تالياً مثالاً يوضح بعض المعضلات آنفة الذكر آملين أن يساهم ذلك في إدراك القارئ ضخامة المهمة التي تواجه الباحث، ذلك أنه مهما عظم الاحتراز وكثرت الأدوات النقدية الموظفة، تبقى المسألة التأويلية عائقاً حقيقياً يصعب تجاوزه.

لقد تقصّينا في الصفحات السابقة المعضلات المرتبطة بنصوص العهد القديم، لكن علينا التذكير هنا بأن المعضلات تواجه الباحث في نصوص العهد الجديد أيضاً بسبب الوحدة العضوية بين الكتابين لدى المؤمنين بهما، وهو ما يجعلنا نطلق على هذا التهذيب العلمي اسم (الدراسات الكتابية) وليس (الدراسات التوراتية). كما نود لفت الانتباه إلى أننا فضلنا توظيف المصطلح: «الكتاب» فحسب رديفاً للكلمة الإنكليزية (Bible) دون إضافة الصفة: (المقدس) إلاّ التزاماً منا بضرورة حيادية اللغة العلمية الموظفة في البحث، أي بحث، ولا تعكس موقفنا تجاه «الكتاب».

لكن المعضلات تسري على فهم كثير من نصوص العهد الجديد أيضاً خاصة المتعلقة بتأريخ تلك المرحلة. ونظراً لتعقد الموضوع ورغبة منا في الاختصار، قدر الإمكان، سنورد بعض الأمثلة لنوضح للقارئ مدى المشكلة التي تواجه الباحث.

قلنا إنه نشأ، مع تطور منهجية الأبحاث التاريخية في بدايات القرن الماضي، واعتماد أسلوب علمي عقلاني، اتجاه أكاديمي يبحث في المادة من وجهة نظر تاريخية محض، أي «Geschichte»، وذلك في مواجهة الاتجاه الذي كان سائداً حتى ذلك الحين وعُرِف باسم «التاريخ القدسي/ Heilgeschichte».

من المعروف أن كتاب المسيحية المقدّس، أي العهد الجديد، لم ينشأ من فراغ، ولم يعمل في فراغ، بل ضمن مرحلة تاريخية محدّدة ونتاج لما كان سائداً في فلسطين من حركات وأفكار دينية. ومن قاموا بصياغته كانوا يعيشون في مرحلة تاريخية محددة، وكانوا يتأثرون بها ويُؤثرون فيها. لم يكونوا يعيشون بعيداً عن المجتمعات التي نشأوا فيها. بل على نقيض ذلك، كانوا، كما غيرهم من أبناء ملتهم، نتاج المجتمع، وإن كان لهم دور طليعي فذ فيه. لقد تأثروا بمحيطهم، الفكري والديني، وأثروا فيه أيضاً بشكل خلاّق.

لن ندخل في تفاصيل المعضلات المتعلقة بفهم قويم للعهد الجديد وسنعمل على تقديم مجموعة من الأمثلة التي نرى أنها ستساعد القارئ في إدراك أبعاد المعضلات التي تواجه الباحث ونبدأ بمسألة إحصاء سكان فلسطين (أو إقليم يهوذا الروماني) الوارد ذكره في إنجيل لوقا (٢: ١-٢) والذي، تم، وفق النص، في عهد كيرينيوس والي سوريا الروماني. [٧] برأينا أن الخطأ المركزي الذي يواجه البحاثة هو انطلاقهم من أفكار محددة وآراء نمطية تبحث عن برهان لها - كائنة الطرق ما كانت. هذا جعلهم يتعاملون مع هذا الخبر بحرفيته دون أن يُدركوا الأبعاد التأويلية لقول لوقا. واقع الأمر أن المسألة المركزية في روايا لوقا حول ميلاد المسيح لا تتعلق بتاريخ محدد أو بمسألة إحصاء بحد ذاته، وإنما تقديم مبرّر انتقال والدي يسوع المسيح إلى بيت لحم.

وقبل الغور في هذه المسألة، لا بدّ من لفت انتباه القارئ إلى أداة علمية مهمة في البحث التاريخي لهذه المسألة وهي خطأ أن نتعامل مع بعض النصوص بشكل مجرّد. لقد قلنا آنفاً إن العهد الجديد لم ينشأ من فراغ وإنما ولد من قلب العهد القديم، أي أنه مرتبط به بأوثق صورة. ففكرة المسيح المخلص هي أصلاً فكرة توراتية، أي أن الاعتراف بشخص ما بأنه المسيح المنتظر يجب أن تلقى دعماً كاملاً لها من أسفار العهد القديم.

وعندما نتعامل مع الإشارات الإنجيلية إلى تاريخ ولادة يسوع المسيح، علينا أن نفهمها ضمن ذلك السياق فحسب. وهنا نتذكّر أن التوراة تشدّد على أن مكان ولادة المسيح المخلص يجب أن يكون في مكان اسمه بيت لحم، وبغض النظر عن موقعه الجغرافي. فسفر ميخا (٥:٢) يقول: «أما أنتِ يا بيت لحم أفراته صغيرة أن تكوني بين ألوف يهوذا فمنك يخرج لي الذي يكون متسلّطاً على إسرائيل». هذا يجعلنا على يقين بأن الصحة التاريخية أو عدمها لمسألة الإحصاء ليست ذات علاقة بالموضوع. فالهدف من الإشارة إلى إحصاء سكاني، والذي لا نعرف شيئاً عن هدفه أو نتائجه، استحضار شاهد لإرسال يوسف ومريم إلى بيت لحم مكان ولادة المسيح المنتظر وفق رواية العهد القديم. أي أن المسألة عبارة عن تعقيب تأويلي أو قولبة دينية (Exegical Elaboration) لما ورد في العهد القديم فيما يخص المسيح المنتظر. لذا، نرى أن رواية لوقا، وبغض النظر عن أنها مأخوذة من مصدر لا نعرفه الآن، هي مجرد تعقيب تأويلي وليس أكثر من ذلك.

ولكي نوضح هذه المسألة سنورد تالياً مجموعة من الأمثلة على القولبات اللاهوتية بما يشرح، برأينا، أبعاد تجاهل هذا العامل.

من التأويلات أو القولبات اللاهوتية التي ترد في العهد الجديد مسألة إشفاء يسوع المسيح المرضى حيث نقرأ في إنجيل متى (٨:١٦) الآتي: «... وشفى جميع المرضى». من الممكن أن هذا فعلاً ما آمن به مسجّل النص، لكن الجملة التالية، إنجيل متى (٨:١٧) تقول «قَتَمَّ ما قال النبي إشعيا» «أخذ أوجاعنا وحمل أمراضنا» «وهي إشارة إلى سفر إشعيا (٥٣:٤) القائل «لكن أحزاننا حملها وأوجاعنا تحملها...»».

والمسألة نفسها تسري على رواية إنجيل لوقا عن ذهاب يسوع المسيح إلى القدس (أورشليم) حيث تناقش مع الحكماء والناس هناك بطريقة أدهشتهم. فإنجيل لوقا (٢:٤١، ٥٢) يقول: «فلما بلغ يسوع الثانية عشرة من عمره صعدوا إلى أورشليم كعادة العيد... وكان يسوع ينمو في القامة والحكمة والنعمة عند اللّه والناس». ورغم أن إنجيل لوقا لا يشير إلى شهادة من العهد القديم تدعم روايته هذه، إلاّ أننا نجدها فوراً في سفر صموئيل فتزايد نمواً وصلاحاً عند الرب والناس أيضاً». كما نجد أثراً لهذه القولبة الدينية في قول سفر أمثال (٣:٤) الآتي: «فتنال كل خطوة وإكرام في أعين اللّه والناس».

والأمر ذاته ينطبق على رواية تعميد المسيح على يد يوحنا المعمدان الواردة في ثلاثة من الأناجيل حيث من الواضح أنها تأويل للمزمور (٢:٧) القائل: «... أنت ابني واليوم صرت أبوك» و«هوذا عبدي الذي أعضده مختاري الذي سُرَّت به نفسي» حيث يقول إنجيل متى في الإصحاح (٣:١٧) أنه فور تعميد يسوع المسيح انطلق «صوت من السماء قائلاً هذا هو ابني الحبيب الذي به سُرِرْت».

وهناك تأويلات أخرى منها رواية دخول يسوع المسيح راكباً على حمار أو جحش إلى القدس (متى ٢١:٧) وهو مأخوذ من نبوءة زكريا (٩:٩) والتي يُشير إليها متى (٢١:٥).

والأمر ذاته ينطبق على قول يسوع المسيح على الصليب «إلهي إلهي لماذا تركتني» وهي مأخوذة من سفر المزامير (٢:٢١) القائل: «إلهي إلهي لماذا تركتني». ويُضاف إلى ذلك تهليل الجمهور ويسوع داخل إلى القدس «تبارك الآتي باسم يهوه» وهي مأخوذة من سفر المزامير (٢٦:١٧). والأمر ذاته ينطبق على مبلغ الثلاثين من الفضة (إنجيل متى ١٥:٢٦) التي قيل إن يهوذا [٨] قبضها ثمن وشايته بالمسيح، وهي مأخوذة من سفر زكريا (١٢:١١) «فوزنوا أجرتي ثلاثين من الفضة» وحتى القول بإلقائها في الهيكل (إنجيل متى ٣:٢٧) مأخوذ أيضاً من سفر زكريا (١٣:١١) القائل: «فأخذت ثلاثين من الفضة وألقيتها في الخزانة في بيت يهوه». والأمر ذاته ينطبق على تقديم خمرة ممزوجة بخلّ المذكورة في إنجيل متى (٣٤:٢٧) وهي قالب مأخوذ من سفر المزامير (٢٢:٦٨) القائل «وفي عطشي يسقوني خلاً». والأمر ذاته يسري على اقتسام ثياب يسوع بعد صلبه (يوحنا ٢٤:١٩). ورغم أن الوثائق التاريخية تفصح أن هذا التصرف كان مسموحاً به، إلاّ أنه يرد في سفر المزامير ١٩:٢١ «يقتسمون ثيابي بينهم وعلى لباسي يقترعون». والأمر ذاته ينطبق على مسألة تجربة يسوع المسيح في البرية التي استمرت أربعين يوماً – مثلاً إنجيل لوقا (٤:١-١٣) حيث نلاحظ أن الرقم أربعين يظهر بشكل مستمر في العهد القديم، ومن ذلك تيه موسى التوراة ولفيفه في البرية وفترة حكم كل من داود وسليمان... إلخ.

ورغم أن لوقا لم يُشِر إلى رواية العهد القديم بخصوص مكان مولد المسيح المنتظر، فإن إنجيل متى يقول ذلك بصريح العبارة في الإصحاح (٢:١-٦) حيث نقرأ: «ولما ولد يسوع في بيت لحم اليهودية... فجمع هرودس رؤساء الكهنة وكتبة الشعب وسألهم أين يولد المسيح؛ فأجابوا في بيت لحم اليهودية. لأنه هكذا ما كتب النبي: يا بيت لحم أرض يهوذا، ما أنتِ الصغرى في مدن يهوذا، لأن منك يخرج رئيس يرعى شعبي إسرائيل».

الدراسات الكتابية بين المراجعة والتجديد

الآن وقد أوضحنا المشاكل المرتبطة بفهم «الكتاب» والتي نشأت بفضل تطوّر المناهج النقدية في الغرب، كان لا بدّ من محاولة إقامة علاقة بين تاريخ بلاد الشام بشكل عام (وفلسطين بشكل خاص) والنصوص التوراتية خاصة بعد مباشرة التنقيبات الأثرية «التوراتية» في فلسطين منذ بدئها في القرن التاسع عشر، وتطوّرها بشكل كبير في مطلع القرن العشرين. ودون الدخول في تفاصيل علم التنقيب التقنية، نقول إنه سادت هذه المرحلة نظرية الاستعانة بالأواني الفخارية التي تخصص بها عالم الآثار الأمريكي وليم ألبرايت ومحاولة وضع تاريخ فلسطين اعتماداً على اللقى الأثرية الغزيرة من هذا الصنف. برأينا أن ما أجبر العلماء على اللجوء إلى هذا النمط المرجعي هو عدم العثور على أية شواهد مكتوبة تدعم الفهم السائد للنصوص التوراتية التي يُقال إنها مرتبطة بفلسطين. فقد تم العثور في بلاد الشام (بما في ذلك العراق) ومصر على آلاف اللقى الأثرية التي تعود إلى مختلف الحقب التاريخية التي مرّت بها تلك البلاد، لكنه لم يعثر على أثر واحد يدعم الفهم السائد للرواية التوراتية عن تاريخ فلسطين منذ أقدم العصور وحتى العصر الفارسي في

القرن الخامس قبل الميلاد، حيث تنتهي الرواية التوراتية.

التناقض بين الادعاء والحقيقة أدى إلى بروز مجموعة من الاجتهادات تحاول إجراء مصالحة بين الفهم السائد للنصوص التوراتية ذات العلاقة وبين التطور الدائم لأساليب النقد النَّصِّي التي أشرنا إليها أعلاه. وأمام ذلك نشأت كتل من الآراء حول تاريخ فلسطين القديم (القرن الثالث عشر قبل الميلاد إلى القرن الخامس قبل الميلاد) نلخّصها في النقاط الآتي ذكرها:

١) «نظرية الغزو»: يمثل هذه النظرية القائلة بأن فلسطين تعرّضت (في حوالي القرن الثالث عشر قبل الميلاد) لغزو خارجي (أي قبول حرفي لنصوص سفر يشوع) كل من وليم ألبرايت وإرنست رايت وجون برايت وبول لت. لكن هذه النظرية تتجاهل التقدم الهام الذي حصل في فهم النصوص بفضل استخدام أساليب النقد النصي التي ذكرناها آنفاً.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن هذه النظرية تتجاهل بشكل كامل الحقائق المثبتة الآتي ذكرها:

أ) العديد من التوطّنات الفلسطينية الواقعة في مرتفعات فلسطين الخليل ونابلس لم تكن مأهولة في العصر البرونزي المتأخّر.

ب) العديد من تلك التوطّنات هجرت في نهاية تلك المرحلة الزمنية، ولا تظهر فيها آثار تدمير (على عكس ما يرد في سفر يشوع).

ج) العديد من المواقع في تلك المنطقة ظلت قائمة دون تدمير في العصر الحديدي الأوّل.

د) التوطّنات السكّانية العائدة إلى العصر البرونزي المتأخّر التي لم تظهر فيها آثار تدمير كانت مهجورة لفترة طويلة بعد تدميرها، أو سكنها الناس مجدّداً.

٢) التسلّل: هذه النظرية تقول بأن القبائل العبرية (كذا) احتلت فلسطين عَبر عملية تسلّل، ويتمسّك بها كل من ألبرشت وألت ومارت نوت ومَنْفْرِد فايبرت. لكن هذه النظرية لا توضح كيف سقطت المدن «الكنعانية» للقبائل المتسلّلة.

٣) إعادة التنظيم الاجتماعي: هذه النظرية التي يتبنّاها كل من جورج مندنهول ونرمن غتفالد وكونلس دي غويس، تقول بأن سيطرة القبائل العبرية [كذا] على فلسطين تم عَبر غزو، تسلّل، تمرّد.

٤) افتراضية التعايش المتكافل: صاحب هذه النظرية العالِم الألماني فرنتس فلكمر، لكنها لا تأخذ بعين الاعتبار المكتشفات الأثرية الأخيرة.

وبالإضافة إلى ما سبق، نحن نطرح مجموعة أخرى من الأسئلة التي نرى أن على أية نظرية الإجابة عنها حتى يمكن القبول بطرحها للنقاش.

١) السؤال الأوّل: ما الظروف التاريخية والجغرافية والروحية الاستثنائية التي قادت إلى نشوء مملكة تغطي أراضيها كثير من المدن والقرى (أي مملكة داود وسليمان المفترضة) رغم أن بلاد الشام لم تعرف إلاّ المدن الممالك؟

٢) إذا كانت مملكة بني إسرائيل قد قامت فعلاً في مرتفعات غربي فلسطين (جبال الخليل

ونابلس) فلماذا بقيت محصورة في تلك البقعة الجغرافية ولم تمتد إلى السهول المجاورة؟

٣) لماذا نشأت تلك المملكة في التلال وليس على الشريط الساحلي الخصب؟

٤) لماذا نشأت المملكة المزعومة في مرتفعات غربي فلسطين وليس في مرتفعات شرقي فلسطين؟

٥) إذا كانت مملكة (تا) (إسرائيل ويهوذا) الموحّدتان نشأتا في غربي فلسطين، فما سبب تميّزها عن محيطهما الروحي في مجمل بلاد الشام؟

٦) ما مصدر الفكر التوحيدي المزعوم؟

٧) لماذا انتشر في المرتفعات فحسب؟

٨) ما سبب عدم انتشاره بين سكان بلاد الشام؟

٩) ما سبب عدم العثور على أية لقى أثرية واضحة بشكل صريح لا يقبل التأويل تدعم الادعاءات السابقة رغم قلب أرض فلسطين رأساً على عقب؟

هذه بعض المعضلات التي تواجه الاتجاه التقليدي في (الدراسات الكتابية) والتي عليه حلها بشكل علمي مقنع، رغم ادعاءاته المستمرة بأنه قدم إجابات علمية متماسكة.

لكن غياب ذلك الجواب تحديداً أدى في نهاية المطاف إلى تمكن اتجاه تجديدي من البروز، يرفض النظريات آنفة الذكر، وغيرها، وقد وتبوّأ هذا الاتجاه التجديدي موقعه في الأبحاث الكتابية، رغم ما يتعرض إليه من هجوم من قبل الأوساط السائدة، أي المحافظة والأصولية في الولايات المتحدة بشكل خاص. ففي ثمانينيات القرن الماضي بدأت مجموعة من الأبحاث الكتابية المشكّكة في الآراء السائدة في الظهور. فعلى سبيل المثال كتب العالم السويدي غستا آهلشتروم مجموعة من الأبحاث عن الموضوع، توجها بكتابه عن تاريخ فلسطين حتى القرن الثالث قبل الميلاد. ورغم أن المؤلّف (الذي توفي قبيل إتمام كتابه) لم يتخلّ بشكل كامل عن الفهم التوراتي السائد عن تاريخ فلسطين ذي العلاقة، إلاّ أنه كان من أوائل من شكّكوا في كثير من الروايات ومن ذلك على سبيل المثال ما يرد في سفري يشوع والقضاة. إلاّ أن الانعطاف الحاسم حصل على يد عالم الآثار الأميركي توماس طمسن الذي نشر كتابه(Early History of the Israelite People) في مطلع التسعينيات وكان من نتائجه فقدانه وظيفته في الجامعة الأمريكية التي كان يعمل فيها واضطراره إلى مغادرة بلاده بحثاً عن عمل. فقد عقد ذلك العالم الكبير مقارنة مسهبة بين النظريات السائدة ونتائج التنقيبات الأثرية الأخيرة في الأراضي الفلسطينية المحتلة عام (١٩٦٧م) وبيّن أن التناقضات بينهما أكبر من أن يمكن شرحها أو تلفيقها، وأن الهوّة بينها لا يمكن ردمها وذلك يستوجب نبذها وطرح افتراضات جديدة. هذا قاده في العام (٢٠٠٠م) إلى النظر إلى العهد القديم على أنه مؤلف أدبي لا يحوي إلاّ القليل القليل من التاريخ، وسجّل ذلك في مؤلفه الذي ترجم إلى اللغة العربية تحت عنوان «الماضي الخرافي – التوراة والتاريخ. قَدْمُس للنشر والتوزيع، دمشق ٢٠٠١م».

وقد اتخذ العالم البريطاني كيث وايتلام الطريق ذاتها في كتابه الهام «تلفيق إسرائيل التوراتية: طمس التاريخ الفلسطيني. قَدْمُس للنشر والتوزيع، دمشق ٢٠٠١م». كما سار العديد من

العلماء الآخرين على الطريق نفسه ومنهم على سبيل الذكر، لا الحصر، العالم البريطاني فلب دفيس والعالم الدانيماركي نيلز لمكة، وغيرهما، وصار يُطلق على ذلك الاتجاه صفة (المدرسة الدانيماركية) والتي ترى أن العهد القديم ليس كتاب تاريخ.

لكن أعداء هذا الاتجاه التجديدي من أصحاب الفكر المحافظ والأصولي يُطلقون عليهم صفة (الاتجاه التقليصي، المُقلُّون/ Minimalists) أي : المقلون من مغزى «الكتاب» بينما عرف الطرف الأوّل، خلال السجال الذي يزداد ضراوة يوماً بعد يوم بصفة (المكثرون/ Maximalists) أي المكثرون من الاعتماد على «الكتاب».

وسيكون من غير الصحيح تجاهل آراء كمال الصليبي الذي طرح نظريته عن جغرافية التوراة في العديد من المؤلفات الهامة نذكر منها: التوراة «جاءت من جزيرة العرب»؛ «حروب داود»، «خفايا التوراة»، و«البحث عن يسوع». لقد رأى ذلك المؤرّخ اللبناني أن افتقاد فلسطين لأي دليل أثري حاسم يدعم النظرة التقليدية لتاريخ تلك البلاد القديم يجب ألاّ يعني بالضرورة التشكيك في التاريخ. هذا جعله يشكّك في جغرافية «الكتاب» وطرحه ضرورة البحث في جنوب غربي جزيرة العرب عن موقع التجربة التاريخية والدينية لبني إسرائيل الذين هم من العرب البائدة. ولا شكّ أن طرح المعضلة من هذا المنظور سيعني قلب الكثير من الآراء السائدة عن محطّات هامّة من تاريخ الجزيرة العربية والدور الذي لعبته هي ومختلف أقوامها في العالم القديم.

الهوامش:

١) من غير الصحيح تعريف «لغة» التوراة بهذه الصفة. فاللغة، أيّة لغة، هي مجموعة من الرموز، المحكية أو المرسومة، التي يستخدمها البشر، بصفتهم أعضاء في مجموعة اجتماعية ومشاركين في ثقافتها، للاتصال بعضهم ببعض. وعلى هذا فقد يرى البعض أنه من الصحيح اعتبار لغة التوراة كذلك، إلاّ أن رؤيتنا السلبية تنطلق من حقيقة أن اللغة التي كتب العهد القديم بها لم تكن محكية، وهذا أمر يتفق عليه أهل الاختصاص كافة.

٢) هناك اعتقاد خاطئ بأن اسم لغة التوراة (العبرية). لكن الحقيقة التي يعرفها أهل الاختصاص هو عدم وجود مثل هذه اللغة. وكما بيّنا في الهامش السابق، فإن العهد القديم لا يعرف اسماً محدّداً للغته أو لبني إسرائيل. وعلى الرغم من أننا لسنا في صدد البحث في أصل التسمية (عبرانيون/ عبرية) إلاّ أننا نعتقد أن هذا الاسم ساد في الأدبيات الأوروبية بعد تدمير معبد أو هيكل حرد العربي (هِردوس) في عام (٧٠م) ومدينة القدس في عام (١٣٥م) رغبة في تفادي العودة إلى الاسم («يهوذيون» – نسبة إلى إقليم يهوذا الإغريقي ومن بعده الروماني) الذي كان سائداً. ويُضاف إلى ذلك خطأ تسمية الأبجدية باسم (العبرية). فعدم وجود لغة بالاسم ينفي بالضرورة وجود أبجدية بالاسم نفسه. أما الأحرف المربّعة المستعملة حالياً وتُعرف مجازاً باسم (العبرية) فإنها أحرف «آرامية» وتعرف عند أهل الاختصاص باسم (الآرامية المربّعة) وهذا ما دفعنا إلى وضع الاسم بين أقواس اعتراضية .

٣) على العكس من الاعتقاد السائد، فإن أقدم نسخة متوافرة من العهد القديم هي المعروفة باسم (اللينينغرادية»/ نسبة إلى مدينة لينينغراد السابقة) وتعود إلى عام (١٠٠٨م).

٤) قمنا باستخدام المصطلح (التلمودية) نسبة إلى «التلمود» لتمييز الديانة السائدة حالياً بين اليهود من الديانة التي كانت سائدة بين بعض سكان المشرق العربي حتى عام (١٣٥م) والتي تعرف اعتباطاً باسم (اليهودية). في الحقيقة أن اليهودية بشكلها الحالي، أي المرتكزة إلى تعاليم التلمود (البابلي) لم يكن من الممكن أن تنشأ قبل تدمير معبد حرد العربي. فالتعاليم الدينية التي كانت قائمة بين بعض سكان بعض أنحاء فلسطين في ذلك الحين ارتكزت إلى مجموعة من الطقوس التي تعتمد، وفق ما يقوله سفر التثنية، مركزية التعبّد، أساساً، وهو ادعاء أثبتت التنقيبات الأثرية الأخيرة بُطلانه.

٥) (Apocrypha) : من اليونانية (apocryptein) بمعنى (يُخبّئ، يُخفي). بذلك يكون المقصود أصلاً (التعاليم الخفيّة). أما المقصود بالاسم الآن فهو (غير المقدسة/ المنحولة). وهناك نوعان من الأسفار «المنحولة» تُعرف الأولى بالاسم السابق، بينما يُطلق على المجموعة الثانية اسم (pseudepigrapha) وعددها يقرب من السبعين، وتتوافر في كلّ من اليهودية التلمودية والمسيحية.

٦) لا ينطق الاسم، ولا يكتب، إجلالاً، ولذا يُسجّل في مختلف الترجمات العربية (الرب).

٧) يقول النص الإنجيلي «وفي تلك الأيام صدر أمر من أغسطس قيصر بأن يُكتب كل المعمورة؛ وهذا الاكتتاب الأوّل جرى إذ كان كيرينيوس «سورية؛ ... فصعد يوسف أيضاً من الجليل من الناصرة إلى اليهودية إلى مدينة داود التي تُدعى بيت لحم لكونه من بيت داود وعشيرته ليُكتتب مع مريم امرأته المخطوبة وهي حُبلى... فولدت ابنها البكر وفطمته...».

٨) في النص العربي (الإسخريوطي). وهناك اتفاق على أن النصّ الأصلي يُشير إلى: إسكريوت، أي (العسكري)، والمقصود مدينة بالاسم.

دراسات ومقالات
٥

الرواية العربية:
الولادة المعوقة في التاريخ المقيد

فيصل دراج

«لا رواية بلا ديمقراطية ولا ديمقراطية بلا رواية»
مارت روبير

صعدت الرواية الأوروبية علاقة حداثية في جملة علاقات إجتماعية حديثة، وتعيّنت مستوى في كلٍّ اجتماعي، تتقاسم مستوياته أزمنة تاريخية متساوية، أو شبه متساوية. كان في مرجع الرواية، داخلياً كان أم خارجياً علاقات اجتماعية أنتجتها برجوازية منتصرة وهي تنتج ذاتها طبقة قائدة مسيطرة مهيمنة. تكشّفت هذه العلاقات الحداثية في مجموع من المقولات يتسع لـ: المفرد الذي أصله فيه، الحاضر الذي هيّأ ذاته مرجعاً للأزمنة، المجتمع الحواري الذي استولدته المساواة، الدولة–القومية التي توحد المجتمع لغة وثقافة، تعددية المعارف المتحاورة المتجددة، الاحتفاء بالواقع المتحرّر وأسئلته الدنيوية، المتخيل الذي يخاصم المفرد ويخلق مجتمعاً بصيغة الجمع، الشعور بالزمن والتعامل مع العارض والمتغيّر وسريع الزوال، العقل الطليق الذي فارقه اليقين، الاحتفال بالنسبي والمتعدد والمجزوء، اللغات الاجتماعية التي لا مركز لها، القارئ الذي أنتجته المدرسة والمؤسسات والسوق الثقافية.. ..

في زمن تاريخي آخر، خلّفه الزمن الأوروبي المنتصر وراءه، ولدت الرواية العربية وحملت معها آثار زمنها. أدرج الزمن المنتصر ما عداه في «الزمن العالمي»، وهو زمن أوروبي بامتياز، وأبقى

فيصل دراج، كاتب وناقد فلسطيني يقيم في دمشق

على الزمن العربي في «مكانه»، يبحث عن أفق أضاعه، أو عن أفق لم يلتقِ به بعد. أجهضت هذه «العالمية»، وجوهرها السيطرة والإخضاع، حداثة عربية محتملة، واستولدَت أخرى هجينة، تمس ظواهر الأشياء وتترك البنية الاجتماعية التقليدية على حالها. بسبب ذلك، لم تظفر الرواية العربية، في زمن ولادتها الأولى، بمرجع خارجي يصيّرها رواية، ولم تتمتع بمرجع داخلي يُعالن باتساق داخلي.

ولدت الرواية العربية مزوّدة بإعاقة مزدوجة، فهي أثر متأخر لـ«الأدب العالمي»، الذي هو صورة أخرى عن «الزمن الأوروبي»، الذي شاءته الإرادة المنتصرة أن يكون «عالمياً»، وهي كتابة وافدة إلى حقل إجتماعي لم يعرف «نثر المجتمع البرجوازي». تشير الولادة القسرية في هذه الحال إلى عنصرين: جنس أدبي حداثي وافد يفتقر إلى فضاء ثقافي أدبي ملائم له، ونخبة ثقافية أيقظها التغيّر فانفتحت على جديد ملتبس، وحاورته مثقلة بالفتنة والاضطراب.

يؤرّخ ميلاد الرواية العربية، إصطلاحياً، بمبتدأ القرن العشرين، الذي شهد ظهور عمل محمد المويلحي وأعمال لاحقة. يبدو التحديد، للوهلة الأولى، ميسوراً وله شكل البداهة، ويعتريه الإضطراب آن تأمله والتعرّف عليه. إن زمن ولادة الرواية العربية هو زمن غياب شروط الكتابة الروائية. ونص الكواكبي «طبائع الاستبداد»، كما نص الإمام محمد عبده «الإسلام بين العلم والمدنية»، آية على الشروط المرغوبة الغائبة. وتصبح الصورة أكثر وضوحاً عند قراءة أعمال روائية متلاحقة، تبدأ من مبتدأ القرن وتمتد إلى منتصفه تقريباً. فهذه الأعمال، ولا تعوزها الشرعية، تنجز وظيفتين مترابطتين: تضيء المرجع الخارجي، أي الواقع الاجتماعي بلغة واقعية، الذي فاتته الحداثة التاريخية ولم تغيّره الحداثة الهجينة وتُعالن بالإعاقة الداخلية التي تحايث المرجع الروائي الداخلي، مبيّنة أن رواية المجتمع الذي أخطأ حداثته تخطئ كثيراً في بناء العلاقات الرواية. كأن المجتمع التقليدي علاقة داخلية في جنس أدبي وافد، أراد أن يكون حداثياً.

١ ـ الولادة المعوّقة: الكواكبي وإضاءة أولى:

حين كان محمد المويلحي، في مطلع القرن العشرين، يحاول جنساً كتابياً ينوس بين الرواية والتأريخ، كان عبد الرحمن الكواكبي (١٨٤٩-١٩٠٢)، الذي ألجأه الاضطهاد العثماني إلى مصر، ينشر كتاباً كلّفه حياته يدعى: «طبائع الاستبداد». ما كان «بيان الإنسان الحر»، الذي هجس به صاحبه ثلاثين عاماً، تغرّباً فكرياً أملته فتنة الغرب، بل شهادة فريدة على استبداد لا يقل تفرّداً. توزّع هاجس التقدم على المنفي الحلبي وعلى صاحب «حديث عيسى بن هشام»، وتقاسما معاً مفارقة مؤسية، فأحدهما كان يقترب من الكتابة الروائية، وثانيهما كان يبرهن عن غياب شروطها. أضاء الرجلان، بشكل مختلف قولاً يتداوله دارسو الرواية: «لا رواية بلا ديمقراطية ولا ديمقراطية بلا رواية».

رأى الكواكبي إلى صفات المستبد المتعددة: فهو «جبار، طاغية، حاكم بأمره، حاكم مطلق..»، يتصرف بحقوق الناس بالمشيئة، ويصرّف شؤونهم بلا رقيب، يتلقف الرقابة ومن يطالب بها،

ويحتفي بالأوغاد والمتسقّلين، بلغة الثائر الذي قضى مسموماً. أما نقيض المستبد فحكومة تتجاوز الأفراد: «عادلة، مسؤولة، مقيّدة، دستورية..»، وحين عاين المستبدَّ بهم قال: «اسرى، مستصغرون، بؤساء، مستنبتون..»، في مقابل نوع من البشر مختلف أهله: «أحرار، أباة، أعزاء، أحياء..»، يحققون إنسانيتهم بحقوق وواجبات إنسانية متساوية.

تأمل الكواكبي دلالة الاستبداد في حقول مختلفة: الدين، العلم، المال، المجد، التربية، الأخلاق، التمدن.. ووقف على آثاره التي تردّ المجتمع الحي إلى مقبرة جماعية، كأنَّ الاستبداد، الذي يشرحه تاريخه الداخلي دون إضافات خارجية، خالق رهيب، يختلس من المستبدّ بهم طبائعهم الأولى، ويلقّنهم طبائع مغايرة، تقول بولادة جديدة. تصيّر الولادة القاتلة الحاكم والمحكوم وما بينهما مسوخاً، تشبه البشر وما هي بالبشر، وترى في الحر مارقاً رجيماً، كأن يصبح الحاكم: «خفاشاً يصطاد هوام العوام في ظلام الجهل، أو ابن آوى يتلقف دواجن الحواضر في غشاء الليل»، وأن يغدو المحكوم «كالغنم دراً وطاعة، وكالكلاب تذلّلاً وتملّقاً»، وأن يتحول مستشار المستبد إلى «مصحف في خمارة أو سُبْحة في يد زنديق».

يتجلى الاستبداد في الخوف المعمَّم، إذ الحاكم يتطيّر من المجتمع كله، وإذ المحكوم يتطيّر من الحاكم والمجتمع في آن. وما «المستَنْبَت»، الذي يتحدث عنه الكواكبي، إلا الأسير الخانع، الذي اقتلعه خنوعه من الجنس البشري، وألحقه بأجناس أخرى. هناك أبداً انتقال من طبيعة إلى أخرى، يستلزم القمع والإكراه زمناً، ويجري طيّعاً ميسوراً، بعد زمن. ومع أن الكواكبي أجهد فكره الثاقب في تبيان المقدمات والنتائج وما يصل بينهما، فما جاء به يُكثَّف، بإجحاف كبير، في عناصر ثلاثة، تلازم النظام الاستبدادي وما اقترب منه، مثل النظام الأبوي والجماعة العضوية.. وأول هذه العناصر وأكثرها شيوعاً: أولوية الكل على الأجزاء، التي تنتهي إلى أولوية المتسلط على السلطة، والسلطة على الجماعة، وأولوية الجماعة على الفرد... فإن تأمل العقل العلاقة بين الاستبداد والثبات، وقع على أولوية الماضي على الحاضر وعادات الجماعة على الجماعة، وصولاً إلى أولوية اللغة على مواضيعها.

يتكشّف المستبد، الذي لا يدع خارجه شيئاً، كُلاً يمحو الأجزاء التي خارجه، يضعها داخله لا يترك لها رغيفاً ولا فضيلة، يُشخْصنُ السلطة وتتشخصن السلطة فيه، يجسد الدين والهدى ولا يتجسدان خارجه، يعلن عن العلم والمال والمجد ويُستَعْلَنون به. ولعل سعي الخطابة المستبدة إلى البرهنة عمّا لا يمكن البرهان عنه، هو ما يحوّل لغة الاستبداد إلى بلاغة فارغة، ذلك أنها لا تملك رصيداً لغوياً للفجور الذي تقول به. لذا تكون لغة النثر، التي توحد بين الكلمات ومراجعها، نقيضاً لبلاغة الاستبداد، بقدر ما تكون الدولة التي تحكمها القوانين نقيضاً للنظام الذي يعبث به «الرجال». تمحو البلاغة الواقع وقد استحال إلى كلمات، ويلغي المستبد أجزاء تدعى بـ: الرعية.

يمثّل فساد الإنسان وقصوره العقلي والمعنوي العنصر الثالث، الذي تروّج له بطانة المستبد المتسقّلة، بلغة الكواكبي. ينطوي الزعم على ملامح لاهوتية تم تبخيسها، وعلى غايات سلطوية قديمة متجددة. يكون الإنسان في الملامح الأولى قريناً للخطيئة، يحتاج إلى من يقوّمه ويهديه،

وفي الحالة الثانية قاصر عاجزاً، يعوزه من يسيّره ويضبط خطواته. وهذه الثنائية، التي تخترع التعظيم والتصغير، هي التي حملت الكواكبي على توصيف السلطان بـ «المتألّه»، الذي يغدق الحكمة على السماء والأرض، وعلى وصف الرعية بـ «الأنعام والهوام والأغنام»، التي «أشقت» حاكمها بصَغَار لا ينتهي. يفصح الفكر الذي يعبث بالجوهر الإنساني عن عداء لما هو سويّ في الطبيعة الإنسانية وخارجها، رد عليه الفكر الإنساني منذ زمن طويل. فقد قال هذا الفكر بحقوق الإنسان الطبيعية، التي تقرن الإنسان بحالة أولى من الحرية الطبيعية، وتعين الحرية الإنسانية معطى طبيعياً أولياً، لا ينبثق عن المؤسسات والسلطات والأنظمة، التي يقتصر دورها على تأمين الحماية والأمان، متوسلة «عقداً اجتماعياً»، تنجزه مجموعة من البشر الأحرار. وعلى هذا، فإن ما يصل بين حق الإنسان في الحرية ومبدأ العقد الاجتماعي فرد حر سابق على المجتمع، أو جزء سابق على الكل، لا يأتلف مع تصور مستبد، يبدأ بكل «فوق الزمن»، تخضع له أجزاء لا زمن لها.

يساوي العنصر الثالث، المشتق مع العنصرين السابقين، بين السلطة وشخص المستبد، وبين الأخير وملامح المطلق. وعن المطلق، الذي ضمّ بين أعطافه الثبات والكمال، يصدر الفصل النوعي الذي لا بدّ منه بين الحاكم، الذي لا يُسأل، والمحكوم الذي لا حقوق له. فمن يسأل غيره ويراقبه يشبهه في الكيف ويساويه في الحقوق والواجبات، على خلاف الرعية المستبد بها، التي يلتبس عليها الفرق بين «الإله المعبود بحق والمستبد المطاع بالقهر»، ولا حق لها في مساءلة من يسوسها: «لانتفاء النسبة بين عظمته ودناءتها». ينفي التصور القائل بـ «الإله المعبود»، مبادئ الحرية والمساواة والإبداع، ويوطد في الإنسان شعوراً بالنقص والعجز والغباوة. وما الانحطاط، الذي يلازم مجتمعات الاستبداد، إلا تتويج لمعادلة غريبة بغيضة، تضع الحرية كلها في يد فرد وحيد، وتوزع العبودية على كل ما تبقى.

تستولد العناصر الثلاثة ديمومة التقاليد وإكبار الإتباع وبداهة الخضوع، منتهية إلى مجتمعات مقوّضة، ضُربت عليها المذلة والمسكنة وتطبّعت، وقد «توالت عليها القرون والبطون»، بالطباع السافلة، التي أنْستها معنى الحرية والاستقلال. «وقد تنقم على المستبد نادراً ولكن طلباً للانتقام من شخصه لا طمعاً للخلاص من الاستبداد، فلا تستفيد شيئاً إنما تستبدل مرضاً بمرض..».

يشتق الكواكبي من طبائع المستبد، إن طالت واستقرت وتوطدت، طباع المستبدّ بهم، ويشتق من طبائع الاستبداد، وتلفّ الطرفين معاً، خراباً مفتوحاً وبواراً لا ينتهي. كأن الاستبداد لا يصبح أصلياً إلا بديمومة متطاولة، تلغي ما كان من طبائع قبل وصول المستبد، وتعيّن وصوله بدءاً مطلقاً وولادة نوعية تَجُبُّ ما سبقها من ولادات. حين يعالج الكواكبي: «الترقي والاستبداد»، يستهل حديثه عن الحركة الدائبة التي تعارض الثبات والتثبيت: «الحركة سنة عاملة في الخليقة دائبة في شخوص وهبوط، فالترقي هو الحركة الحيوية، أي: حركة الشخوص، ويقابله الهبوط، وهو الحركة إلى الموت أو الانحلال أو الاستحالة أو الانقلاب».

يحيل الاستبداد على الاستنقاع والأرواح الميتة، ذلك أن أولوية الكل على ما تبقى تمسخ

الأجزاء إلى كلٍّ قوامه التماثل والموت. كتب نوربيرتو بوبيو: «نلمس في التيارات الفكرية التي تقف في وجه النزعة العضوية (التي تقول بأولوية الكل على الأجزاء) قدراً متزايداً من التأكيد على الفكرة القائلة بأن التناقض والتعارض بين الأفراد والجماعات (بل وبين الأمم حيث تعتبر الحرب عرابّ خير الشعب وفضائله) هي فكرة مفيدة لأنها تشكل الشرط الضروري لتقدم البشرية على الصعيدين الاجتماعي والأخلاقي». ينطوي مفهوم التناقض على الحركة والصراع والانقسام، وعلى ما يحتفي بالأجزاء المتصارعة، وما يشجب الكل والشروط التي تحفظه موحداً. ومهما تكن الدلالات الثاوية في مفهوم التناقض، فإن فيه ما يرد إلى الكل التقليدي المأخوذ بالمحاكاة الصماء، وإلى الجزء المتمرد الذي يواجه الإتباع وعادات القبول. والفرق بين الطرفين هو ما يفسر موقف مشايخ السلطة العثمانية، وهم وجه آخر لتجار السلطنة، من مسرح أبي خليل القباني في دمشق، في نهاية القرن التاسع عشر، كما أظهر سعد اللّه ونوس في دراسة نيّرة. فقد رفض مشايخ السلطة المسرح، لأنه يساوي بين البشر ويرفض المراتب، يسخر وينقد ويسائل، مما اعتُبر تطاولاً من العامة على الخاصة، وتجرّؤاً من العوام على السادة. وأعاد بعض رجال الدين في القاهرة ما قام به مشايخ دمشق، حين وشى بـ «محمد المويلحي»، إلى والده، بأنه يكتب ما يستخف بقواعد «الأدب» الموروث، ويستأنس بـ «أدب العوام»، كما أشار الراحل الكريم علي الراعي، في كتابه عن بدايات الرواية المصرية. والواضح، في الحالين، هو الفزع من فكرة الجديد في ذاتها، التي تتمرد على القديم الثابت، والاعتقاد المفزوع بأن من يتجرّأ على السلطتين «الأدبية واللغوية» يتطاول، لاحقاً، على ما يتجاوزهما.

تنتهي تصورات المجتمع المستبد، الموزعة على الثبات واليقين والتقليد، إلى الخوف من فكرة الحرية، التي تعني أولوية الحركة على الثبات والأجزاء على الكل، والتساؤل على اليقين. ولعل الفرق بين الكل والجزء، وهو وجه آخر للفرق بين الاستبداد والحرية، هو ما يؤكد الأجزاء موضوعاً للمعرفة والاكتشاف، وموقعاً للحقيقة المشخصة. فلا وجود لكل حقيقي إلا في الأجزاء التي تكوّنه، ولا معرفة ترجى من كل مجهول الأجزاء، ولا ارتقاء إلا بأجزاء راقية تصوغ الكل مجزءاً. و الجزء، في هذا كله، صنو الحرية، مثلما أن معرفة الأجزاء آية على المعرفة الحرة، وأن الاهتمام بالجزء اعتراف بالمفرد الإنساني، الذي لا يرد إلى غيره. تعود مرة أخرى تلك الجملة القصيرة اليسيرة الخطيرة، بلغة طه حسين، التي تقول: «لا رواية بلا ديمقراطية ولا ديمقراطية بلا رواية»، كاشفة عن احتفاء الرواية بالأجزاء التي لا تعرف المراتب، وواشية بالتصور الساذج، الذي يختصر الرواية إلى معرفة القراءة والكتابة وتكثير الحكايات. كتبت فرجينيا وولف في مقالتها «الرواية الحديثة» المنشورة في عام ١٩١٩: «ومهما يكن من أمر، فإن المشكلة التي تواجه الروائي في الوقت الحاضر، وكما يخيل إلينا أنها كانت تواجهه في الماضي، هي التوصل إلى وسيلة تكفل له حرية الكتابة فيما يختار أن يكتبه. لا بد أن تكون لديه الشجاعة ليقول أن ما يهمه لم يعد «هذا» بل «ذاك»، ومن «ذاك» فقط عليه أن يبني عمله». تتحدث وولف عن الحرية والشجاعة وتجدّد المواضيع، مكتفية بحرية الكتابة، التي يصيرها «المجتمع العربي» إلى علاقة موءودة بين علاقات

ممنوعة أخرى.

تدير وولف حديثها في «مجتمع آخر» أتاح له التمدن، بلغة الكواكبي، أن يتحدث عن الحرية، بصيغة الجمع، على خلاف المجتمع الراكد، الذي أخطأ الاختصاص في الحقول المختلفة، واحتفظ بالكل الذي يمحو الأجزاء. والحرية الجزئية التي تعطفها الروائية الشهيرة على حريات جزئية أخرى، صورة عن مجتمع تتساوى أجزاؤه في الحقوق والواجبات أخذ، منذ زمن طويل، صفة معينة هي: «المجتمع المدني»، الذي لا يزال اختصاصاً أكاديمياً لا أكثر في العالم العربي.

تضيء الأفكار السابقة، ربما، العلاقة بين الجنس الروائي، كجنس أدبي حديث، والمجتمع المدني، وهو مقولة حديثة أخرى. قال اليكسيس دو توكفيل (١٨٠٥ – ١٨٥٩): «لا يجوز لنا قط أن نتوقع انبثاق حكم ليبرالي، نشط وحكيم من أصوات شعب من العبيد». بإمكان القارئ أن يعيد صياغة القول، من وجهة نظر الجنس الروائي، كأن يصبح: لا يُستولد المجتمع المدني من مجتمع للعبيد، ولا الوعي الروائي من ثقافة تقليدية تلغي الأجزاء. ومَنْ يهمل الأجزاء قديم، مأخوذ بالوعي الذي يرى في محاكاة القديم سنة وفضيلة وهدى. كتب الكواكبي، الذي وشى به الشيخ أبو الهدى الصيادي الذي وشى بعبد اللّه النديم، وهو يصف شعباً «شرقياً» يجافي الحركة: «كأنكم خلقتم للماضي لا للحاضر: تشكون حاضركم وتسخطون عليه، ومن لي أن تدركوا أن حاضركم نتيجة ماضيكم»، الذي يستجير به من يتطيّر من الكتابة الروائية.

٢ ـ الولادة المعوّقة : محمد عبده وإضاءة ثانية:

اتخذ الكواكبي من الاستبداد التام أداة نظرية تُفسر أحوال المستبد الذي خلق رعيته، وأحوال الرعية التي ألفت الاستبداد واطمأنت إلى المرجع الأعلى. في الفترة ذاتها كان الإمام المصري محمد عبده (١٨٤٩ – ١٩٠٥) يفسّر استبداداً آخر، لصيقاً بالأول وأثراً له، دعاه بـ : الجمود. انطلق الشيخ السوري من السلطان اللا مقيّد وانتهى إلى آثاره، وتوقف الإمام المصري أمام رذائل التربية المستبدة. ليس بين الاستبداد والجمود من فرق كبير، وإن كان التعبير الثاني أهون وقعاً وألطف مسمعاً ولا تنقصه المراوغة.

نشر وزير الخارجية الفرنسي هانوتو، في صيف ١٩٠٠، رأياً في المسلمين، قرّر فيه أن الإسلام معتقد يحول بين معتنقيه وسبل المدنية، وأن في الفكر الإسلامي ما يصادر حاضر المسلمين وعقولهم. لم يكن حديث الفرنسي دينياً، وإن كان فيه ما يشرح التقدم الأوروبي بالانعتاق من القيد الديني وتأخر المسلمين بالتقيّد بالديني الموروث والذوبان فيه. رد الإمام عبده على الرأي الفرنسي، مقراً بجمود المسلمين ومبرّئاً الإسلام الأصلي من التهم المنسوبة إليه. وعثر على حجته في مسلمين أعرضوا عن دينهم الحقيقي واعتنقوا إسلاماً زائفاً، وفي علماء مسلمين جهلوا معنى العلم والإسلام معاً. وحين تقصّى أسباب خيبة المسلمين وبوار ديارهم وقع على أكثر من سبب، أولها «استعجام» الإسلام واستسلام المسلمين لبدع غريبة وافدة من أقوام أخرى، أفسدت روح الإسلام وذهبت بصفائه وعبثت بنقائه، فعاد ديناً غريباً ظاهره الإسلام وجوهره أخلاط من ديانات

أخرى. أما ثاني الأسباب فمردّه علماء انحطت هممهم وانطفأت قلوبهم وركبهم الجهل والكسل والجشع، كأن يحتكر أحدهم العلم ولا ينفع به غيره، أو أن يتوسل به منصباً ووظيفة، أو أن يستثمره لما يجزيه ويتلف آخرين، يتلو هذين السببين عبث السياسة العابثة، تلك الفاسدة الكريهة المفسدة، التي تخرّب عقول العامة بدين ما هو بالدين، وتحبّب إليهم الترّهات والشعوذة وإكبار التقليد الأعمى واستسهال التكفير. أدت هذه الأسباب، التي تستنصر الجهل وتنصره، إلى عقل المسلم المنقلب، الذي يَطْمَئِن إلى الجهل ويُطَمْئن الحاكم الجاهل، ذلك أن «الغوغاء عون الغاشم وعون الظالم».

صدر الجمود الذي هجاه محمد عبده في كتابه «الإسلام بين العلم والمدنية» عن الاعتقاد بأن من تقدم في الزمن يَفْضُل من تلاه، وأن على المتأخر أن يقول بما قال به سابقوه. وبلغ الجمود ذروته حين رأى في الحاضر ضلالاً خالصاً، وفي مَنْ يسائل الماضي مارقاً بامتياز: «إقامة الحرب على كل من حاول أن يزحزحهم إصبعاً عما كان عليه سلفهم، وإن كان في البقاء عليه تلفهم، وما عليه الحال اليوم في حكومة المغرب من الغلو في التعصب، والمعاقبة بقطع بعض الأعضاء في شرب الدخان، أو القتل في كلمة ينكرها السامعون، وإن أجمع عليها المسلمون الآخرون.. ص:١٠٣». اخترع الوعي الديني الجهول السلف، وعيّنه امتداداً لحاضر جامد بائس، محوّلاً الجمود إلى دين والماضي المخترع إلى عقيدة. التبس الجهل بالدين، وأنتج ديناً جاهلاً، يقصّر عن وعي أحوال السلف وأحوال الخلف معاً.

أنتج المقدس الزائف آثاراً تقوّض الفرد والمجتمع، عناوينها قدرية تمحو العقل وترتاح إلى الإرادة الإلهية، وتلغي الفعل وتطمئن إلى الإرادة الحاكمة، تُرسل المؤمن إلى فرائضه المتواترة، بعد أن أقام حلفاً مقدساً بين إرادة السلطان والإرادة الإلهية، وأبرم معاهدة بين الجهل والدين لا يعوزها التقديس. إضافة إلى ذلك ارتاح الوعي البائس إلى مقولة فساد الأزمنة التي تقول: إن ما كان هو سيّد الأزمنة وما سيكون باطلٌ لا خير فيه، وعلى المؤمن أن ينتظر الحق في نهاية الزمن، لأن «الشرك مهزوم لا محالة». ولعل هذه القدرية القاتلة، التي تنسب إلى الإسلام مزايا ليست منه، فرضت على الشيخ محمد عبده، وهو يندد بالجمود، لغة غاضبة زاجرة مدويّة، تُذكّر بما جاء على قلم الكواكبي وهو يدين الاستبداد، كأن يقول: «تقليد أعمى، عَظُم سلطان الهوى، بدعة اليأس، العدوان على الدين، التغرير بالمساكين، جيش المضللين، تعاون ولاة الشر، يأس يجاور العجماوات، أركس الناس في الضلالة». إلى أن يقول: «أصبح الرجل يرتكب في وسائل العبادة أقبح المنكرات في الدين وإذا دعي إلى ترك المنكر نفر وزمجر وأبى واستنكر.. ص: ١١٤».

ينتهي الجمود، صراحة أو ضمناً، إلى نتائج ثلاث: عبادة السلف الذي حُرِّر من سياقه، وعُيّن مقدساً لا زمنياً، نبذ الحاضر وتكفير الجديد والقائلين به، توطيد الجهل المتديّن علماً للعلوم، يقضي بما يعرف وبما لا يعرف متوسلاً «فتوى» جاهزة. تفقد المعارف شروط وجودها في عملية استبدال منحدرة، سائرة من العقل إلى نقيضه، ومن الفضول القلق إلى اليقين التام، ومن الاختلاف المتحرك إلى التجانس الراكد. هكذا يأخذ النقل الجاهل موقع العقل المتسائل، والدليل الفقهي

مكان البرهان العقلي، والقول المتعصب المكفّر مطارح التسامح والانفتاح. حين يتحدث محمد عبده عن العلم الصحيح الذي يئده المشايخ الزائفون، يقول: «أي عدو لهؤلاء أشد من العلم الذي يعرف الناس منزلتهم ويكشف قبح سيرهم؟ فمالوا على العلم وصديقه الإسلام ميلتهم، أما العلم فلم يحفلوا بأهله، وقبضوا عنه يد المعونة، وحملوا كثيراً من أعوانهم أن يندرجوا في سلك العلماء وأن يتسربلوا بسرابيله، ليعدوا من قبيله، ثم يضعوا للعامة في الدين ما يبغض إليهم العلم ويبعد بنفوسهم عن طلبه، ودخلوا عليهم وهم أغرار من باب التقوى وحماية الدين.». ص: ١٠٧. وفي شروط كهذه، تعتبر الفيزياء والرياضيات والكيمياء من علوم الكفرة والترجمة هرطقة والجامعات مناوأة للإسلام وتآمراً عليه، وتستثير فكرة إدخال علم تقويم البلدان (الجغرافية) إلى الأزهر الاستهجان والريبة، ويحتاج العلم الجديد، مهما كان نوعه، إلى فتوى دينية تجيزه، ذلك أن الجهل المتديّن علم للعلوم. ولن يكون حظ اللغة العربية أفضل من حظوظ غيرها، بعد أن اختصرها الجمود إلى نسق من الكلمات الثابتة: «أول جناية لهذا الجمود كانت على اللغة العربية وأساليبها وآدابها.. .. فلما لم يبق للمتأخر إلا الأخذ بما قال به المتقدم، قصر المحصلون تحصيلهم على فهم كلام من قبلهم،.. ...، وقالوا نعوذ بالله أن تذهب عقولنا إلى غير ما ذهب إليه متقدمنا، وأرغموا عقلهم على الوقفة فيصيبه الشلل» ص:١٠٩. يستبين الجمود في إلغاء الزمن، إذ الزمن متصل متجانس مكتفٍ بذاته، وفي تعطيل العقل، إذ ما جاء من الأزمنة قال بحقائق الأزمنة اللاحقة. يسير الزمن لا انقطاع فيه ولا فواصل، ويوازيه إنسان معطوب لا يتقاطع معه. تتشكل بين الطرفين مسافة قاتلة، ذلك أن الإنسان الثابت يغرق، دون أن يدري، في رمال الأزمنة المتحوّلة، متوسلاً الوهم الذاتي طريقاً للخلاص ومطمئناً إلى ثقافة الأدعية. فالإنسان يتطور ويرتقي بتصالحه مع الزمن المتغير واندراجه فيه والتنقيب عن أسئلته، والفكر يولد من ارتباطه الوثيق بالتجربة المشخصة المعيشة. بل أن إمكانيات الفكر تُسْتَعْلن طليقة في التمرد على المعروف وفي مواجهة الغامض المجهول، لأن ترويض المجهول فصل بين المعلوم الزائف والمعلوم الحقيقي.

واجه الإمام محمد عبده الجمود الديني بتسامح عقلاني، يصالح بين المعرفة والإيمان وبين الإسلام والوقائع المعيشة. والتقى، وهو يشتق الاستبداد من الجمود، نظيره الكواكبي، الذي أدرك أن الحركة شرط التقدم والارتقاء، وأن الاستبداد والجمود اسمان لموضوع وحيد. هناك أبداً مرجع متعال يمسح ما عداه. ولهذا يحوّل الفكر الديني الجامد الوجود كله إلى جوهر ديني، فتصير العلاقات الاجتماعية المختلفة علاقات دينية، وتصبح وسائل الإنسان وأسئلته وغاياته دينية بدورها، كما لو كان ما سبق الدين أو خالفه لا وجود له. والسؤال هنا هو التالي: إن كان الوجود الإنساني دينياً كله، فما هو اللا ديني؟ أو: ما هي ضرورة الديني إن كان الوجود دينياً كله؟ إنها بلاغة الجمود التي تحشر التنوع في ثنائيات مجردة باترة: الكفر والإيمان، المسموح والممنوع، المقدس والمدنس، الظاهر والباطن..

تبشر الثنائيات المطلقة بالمساواة المطلقة، فالعلاقات دينية كلها، وصفة المؤمن تلف البشر

جميعاً. غير أن في المساواة المطلقة ما يخبر عن تهافتها، منذ أن احتفت بـ «الإيمان» المجرد وأعرضت عن العمل واكتفت بـ «الشفهي» وزجرت الاختبار. يضيء الفرق بين المجرد والعياني الفرق بين المساواة الحقيقية في الخطاب العقلاني والمساواة البلاغية في خطاب الجمود. فالمساواة الأولى تقول بأفراد مستقلين يتساوون في الحقوق والواجبات، ويتساوون في اقتراحاتهم المجتمعية المختلفة بغية تطوير الحقوق والواجبات. ولهذا تحيل المساواة على السياسة، والمساواة السياسية على التقدم والمستقبل. وهو ما لا يأتلف مع تصور يمحو المشخص بالمجرد، ويرى المستقبل عودة إلى الماضي، ويستنكر السياسة في إحالاتها المختلفة.

تقول حنا أرندت: «من وجهة نظر سياسية، فإن صيرورة الحداثة هي صيرورة الديمقراطية». ينطوي القول على مقولات ثلاث تقبل بتبادلية العلاقات، فلا حداثة بلا سياسة، ولا سياسة بلا ديمقراطية، مما يؤكد الحداثة والديمقراطية علاقتين داخليتين في حقل السياسة. بيد أن تأمل المقولات يردّها إلى إنسان حر يساوي غيره، كما لو كان الإنسان الذي أصله في استقلاله أصلاً للمقولات الحداثية جميعها. ولذلك يواجه الفكر الجامد الإنسان المستقل بتهمة: البدعة، التي تتهم من يجيء بما لم يعرفه السلف بالمروق والهرطقة، فإن أمعن في «ضلاله» سقط عليه التكفير، الذي يخرجه من «الكل الديني» إلى خلاء لا اسم له، طالما أن الديني يخترق ظاهر الوجود وباطنه.

تبدو الرواية في التصوّر العقائدي، المطمئن إلى البدعة والتكفير، «فتنة» لغوية متدهورة، غريبة عن مأثور الأجداد، الذين عرفوا سير الأبطال والحكايات المقدسة.

٣ ـ فرح أنطوان: فتنة الغرب والأصل الوافد:

أصدر فرح أنطون في مدينة الاسكندرية، عام ١٩٠٣، روايته الثانية «الدين والعلم والمال»، أو «المدن الثلاث»، التي أضاف إليها المنفلوطي، في إحدى مقالاته، مدينة رابعة دعاها: «مدينة السعادة». تناول أنطون (١٨٧٤ – ١٩٢٢)، الذي أعجب به المنفلوطي، ثلاث قضايا اجتماعية ـ فلسفية، وزّعها على مدن ثلاث متجاورة هي: مدينة أصحاب المال، الذين يفصلون بين الإحصاء البارد ومبادئ الأخلاق، ومدينة العلماء الذين يؤمنون بالعقل وبالعدل المؤسس على أحكام عقلانية، ومدينة رجال الدين، الذين يباركون الإحصاء البارد ويتخمون الأرواح الجائعة بالوعود الكثيرة. تختلف المدن باختلاف أهلها. ينتشر الهدوء في عالم المكتبات والعقول المفكّرة، وتخيم السكينة فوق أهل التقوى والهداية، وتضرب الفوضى مدينة المال، التي يستغل فيها من يملك من لا يملك. بيد أن تجاور المدن يملي على المدينتين الهادئتين إطفاء الحريق في المدينة الثالثة، فيقول أهل العلم بتوزيع للثروة أكثر عدالة، ويشجب رجال الدين جشع الفقراء الذي لا ينتهي.

تثير رواية أنطون، التي تضع المقولات المتقاطعة في مدن منفصلة، مجموعتين من الأسئلة: تسائل الأولى منها بنية الرواية الإيديولوجية ومراجعها الفكرية، وتتوجّه الثانية إلى ما خارج النص، إن صح القول، الذي يشير إلى بلد مستعمَر، هُزم فيه العرابيون وثورتهم الوطنية، قبل

عشرين عاماً تقريباً. تحتشد الرواية بقضايا تحرّرت، ظاهراً، من المكان والزمان، واحتفظت، ضمنياً بما يصرّح عنهما. وإذا كان في التحرر من المكان و الزمان ما يحاور «عقلاً كونياً» لا وجود له، طامعاً بالتربية والتهذيب، ففي تضاعيف النص ما يستدعي قارئاً أوروبياً، هذّبته الثورة الفرنسية الكبرى، التي زلزلت أركان أوروبا عام ١٧٨٩. كأن أنطون قد نشر في الاسكندرية نصاً تعليمياً، كان عليه أن ينشره في مرسيليا، يتعرّف عليه القارئ الفرنسي بسهولة، ولا يدرك القارئ العربي منه إلا قليل القليل. فالمدن الثلاث هي حكاية الأزمنة الأوروبية الحديثة، التي أسقطت برجوازيتها الإقطاع والكهنوت الكنسي، وأنتجت ثوراتها ما قوّض الميتافيزيقا، وما أطلق «فكراً اشتراكياً»، يساوي بين قوانين الطبيعة و«قوانين» المجتمع، وبين تقدم العلوم وانتصار العدالة.

لا يدور الحديث عن «مثقف تابع»، ولا ما هو قريب من ذلك، فقد كان أنطون مثقفاً تنويرياً نزيهاً، ولا عن الجهل والقصور المعرفي، فقد كان أنطون موسوعي الثقافة، إنما يدور حول فتنة الغرب المنتصر، الذي يَعد من يحاكيه بالانتصار، ومتاهة الفكر الرَغَبي، الذي ينشر أفكار روسو في أقاليم تكتسحها الأمية، فقد كان «المثقف الموسوعي»، الذي أُعجب بابن رشد وساجل الإمام محمد عبده، مبهوراً بالثقافة الأوروبية بعامة والفرنسية بخاصة، بقدر ما كان وطنياً يؤمن بقوة الأفكار وبوحدة الحضارة الإنسانية. ساقه الانبهار الثقافي إلى قراءة ماركس ونيتشه وروسو وداروين وغيرهم، ودفعه هاجسه الوطني إلى الحلم بثورة تعيد إنتاج الثورة الفرنسية، وتنشر مبادئ «حقوق الإنسان» التي تتذكر، غالباً، من ظفروا بحقوقهم وتُعرض عمن لا حقوق لهم على الإطلاق.

استقدم أنطون أفكار الثورة الفرنسية واستقدم معها الكتابة الروائية، التي هذّبت «الأمم الراقية» أصول كتابتها. و«المدن الثلاث»، كما يصرّح صاحبها، رواية على سبيل التساهل، تدعو إلى التهذيب في وجهيه: تعرّف بمبادئ التنوير وأفكار المتنوّرين، وتجلو معنى الرواية وأصول الكتابة الروائية. أملى هذان العنصران التربويان على الكاتب صيغة تربوية، تضع القارئ العربي أمام زمن اجتماعي آخر، وتضع الكتابة العربية أمام لون أدبي لا دراية لها به. وبسبب ذلك، قدم الكاتب روايته بالكلمات التالية: «خطر لنا أن نهجر أسلوب المقالات المتقطعة والفصول المتفرقة إلى أسلوب الرواية لأنه أجمع وأوعى. فضلاً عن كونه أشد تأثيراً وأحسن مُوقعاً.. وهذا الكتاب،...، معروف من عنوانه. وقد أسميناه هنا: (رواية) على سبيل التساهل، لأنه عبارة عن بحث فلسفي اجتماعي في علائق المال والدين والعلم وهو ما يسمونه في أوروبا «بالمسألة الاجتماعية» وهي عندهم بالمنزلة الأولى من الأهمية لأن مدنيّتهم متوقفة عليها». يعطي الكاتب قوله واضحاً: الرواية مقالة أو جملة مقالات وُضعت في شكل كتابي يجعلها «أشد تأثيراً وأحسن وقعاً»، كي تذيع أفكاراً عظيمة الشأن تأسست عليها المدنية الأوروبية. تفصح جملة «رواية على سبيل التساهل» عن بعدها التربوي مرتين: مرة أولى في الرواية ـ الذريعة، التي تزود القارئ بالأفكار المفيدة والتسلية الراقية، ومرة ثانية في «الرواية المتساهلة»، التي تعلّم القارئ مبادئ

الكتابة الروائية وترّغبه بها.

انشدّ أنطون إلى الأفكار وتبسيط الأفكار، وإلى كتابة الرواية و«شرح» أصول كتابتها. فالرواية، كما رأى، «علمٌ»، يحقق غايته إن وعى الكاتب أصوله، فإن جهل بها، أخطأ المراد، وأسهم في «انحطاط النفوس بدل رفعها». والأصول التي يحتاجها الروائي ستة، هي بلغة أنطون: قوة الاختراع، والمراد بها مخيلة الكاتب، قوة الحركة، التي تشد القارئ وتطرد السأم، وحدة وتنوع الموضوع، والمقصود تعاقب الأحداث بلا اضطراب ومماطلة، قوة البسيكولوجيا والسسيولوجيا، التي تصل الرواية بألوان العلوم المختلفة، دراسة الفن الروائي دراسة معمقة، عاطفة الجمال وتحتوي جمال السكب والموضوع. لا ينسى أنطون، في مقالته «إنشاء الروايات العربية»، دور «النَقَدة» المهرة، الذين يحسنون تقييم الأعمال الروائية، كأن يكتب: «وقد كنا نقرأ نقد سارسي في الطان بلذة كبرى، فلما توفي أصبحنا نقرأ نقد المسيو إميل فاكه في جريدة الديبا وهو من رجال الأكاديمي وأشهر النقدة الفرنسويين اليوم. على أن كتب النقد الروائي كثيرة في اللغة الفرنسوية لمن يطلبها. وهي أهم وأصح من الكتب غير الفرنسوية لأن الفرنسويين ما زالوا متفردين في هذا الفن في أوروبا كلها..». يبدو أن انجذاب أنطون إلى الفرنسويين، منعه عن الانفتاح الموضوعي على «نَقَدة» غير فرنسويين وعلى روايات أوروبية أخرى!!

«كنا نقرأ.. وأصبحنا نقرأ..» إذا تركنا ضمير المتكلم الغريب معلّقاً في فضاء المجهول، يلاحظ قارئ المقال المشغول بـ «إنشاء الروايات العربية»، أن كاتبه انشغل بأصول الكتابة، وأغفل خارجها، الموزّع على الاستعمار والانحطاط، الذي ندد به المويلحي وهجاه حافظ ابراهيم بغضب كبير وبحزن أكبر. لهذا، ينثر أنطون في مقالته أسماء «تولستوي وهيغو وديماس وباستور وموليير وميلتن..» وأسماء أخرى، دون أن يرى إلى العلاقة (الممكنة) بين الثقافة العربية والجنس الأدبي الوافد، ولا إلى الفرق بين الزمن التاريخي الذي أنتج الرواية و«نَقَدتها» الفرنسويين والزمن التاريخي الآخر، الذي «يستقبل» الرواية ونقداً روائياً لم يألفه وما تعوّد عليه. وواقع الأمر أن ما كتبه صاحب مجلة «الجامعة» يثير ثلاث ملاحظات أساسية: فقد وَضَع الكتابة في تصور تقني واعتبر تقنية الكتابة ظاهرة كونية لا تحتاج إلى تفريق وتمييز، وألغى السيطرة الاستعمارية وألغى معها علاقات السيطرة والمقاومة داخل النص وخارجه، في زمن كان فيه القهر الأوروبي للعالم العربي قاعدة وقانوناً. غير أن أنطون لم يصل إلى ما و صل إليه إلا بعد أن استقر في وعيه، وهنا الملاحظة الثالثة، أن الحضارة الأوروبية حقيقة كونية، وأن على الشعوب أن تذهب إليها وأن تقبل بها كما هي، لأنها حضارة حقيقية وحقيقة حضارية معاً.

يقصّر أنطون، وهو يضطرب بين زمنين تاريخيين مختلفين، عن وعي «المسألة الاجتماعية» في الزمنين معاً، مطمئناً إلى وعي مجرد يوزّع «الحقيقة الحضارية» على البشر جميعاً. وقد تتستّر ثقافته الواسعة على خلله الفكري في مقالته المباشرة. دون أن تفلح روايته في حجب الخلل القائم في منظورها وبنائها. ينكشف الخلل، على مستوى المنظور، في تفسير تمرد المضطَهدين، الذي يصدر عن الشر الإنساني الأصيل حيناً، وعن رذائل الملكية الخاصة حيناً آخر. وبسبب ذلك، فإن

المنظور المتناقض، وهو أخلاقي في الحالين، يقترح الحل ونقيضه في آن، أي أنه لا يقدم حلاً على الإطلاق. فإذا كانت الملكية الخاصة تتويجاً ملموساً للشر الأصلي، فإن في إصلاح النفوس ما يمحق الشر وما يستولد ملكية خاصة خيّرة. وإن كانت الملكية الخاصة مصدر الشر وموئله، ففي إزالتها ما يهزم الشر ويضمن إصلاح النفوس. تتلامح، في الحالة الأولى، فلسفة دينية تؤمن بالمحبة والموادعة، وتتلامح، في الحالة الثانية، شذرات ماركسية مطعّمة بخواطر مسيحية. يقف أنطون بين الحلين، منذ أن عطف نيتشه على ماركس، وعطف الاثنان على أرنست رينان وعلى «الاشتراكية الانجيلية».

يظهر خلل البنية الروائية، وهو أثر لخلل المنظور ونتيجة له، في نمذجة سكونية، تضع مقولات العلم والدين والمال في مدن ثلاث منفصلة، وتنتهي إلى مدن ـ جواهر، إذ مدينة المال تعبر عن جوهر المال المكتفي بذاته، ومدينة العلم صورة عن العلم الصافي الذي لا يشوبه غيره، ومدينة الدين حيّز مغلق تفتحه الضرورة الخارجية: «كانت قاعة أهل المال عبارة عن بورصة صغيرة، وقاعة أهل العلم عبارة عن مكتبة كبيرة، وقاعة أهل الدين نصفها مكتبة ونصفها مجتمع للحديث». تتجاوز المدن ولا تنفتح على بعضها، فوجودها منفصلة شرط تفسيرها، وتفسيرها منفصلة شرط وجودها مجردة. يمنع التجريد أنطون عن أن يرى في كل مدينة علاقة في مدينة أخرى، وأن يرى المدن الثلاث مدينة واحدة. فالمدينة ـ الجوهر لا وجود لها، والمدن الثلاث علاقات اجتماعية، تخطئها «رواية الأفكار»، حتى لو كانت «رواية على سبيل التساهل».

آمن أنطون، المنقسم بين مجتمع مهزوم وثقافة أوروبية منتصرة، بقوة الأفكار، وتوسّل المقالة والرواية والمجلة (الجامعة)، ووحّد الألوان الفكرية في رواية ـ ذريعة تعطي «المسألة الاجتماعية» حلولها الصائبة: «أهم أنواع الروايات ثلاثة، الأول الروايات الاجتماعية والأخلاقية وهي أفضلها لأنها تبحث في إصلاح أخلاق الأمة وتنبيه نفسها إلى ما فيه منفعتها..». بيد أن رواية المثقف، الباحث عن تنبيه الأمة، تثير من الأسئلة أكثر مما تقدم من الحلول: إن كانت الرواية وعياً حاداً بالزمن، فكيف يستطيع وعي، لا يرى الفروق بين أزمنة اجتماعية مختلفة، أن يكتب رواية مستنيرة؟ أو: كيف يمكن كتابة رواية عربية بتصور للعالم مستعار من زمن تاريخي مختلف، تجاوز الزمن العربي وقيّد حركته في آن؟ أو: كيف يمكن تطبيق تقنية الرواية الفرنسية على رواية عربية وليدة مختلفة القضايا والأسئلة والتصور؟ ولعل السؤال الأكثر أهمية، وهو قوام الرواية التربوية المفترضة، هو التالي: كيف يستطيع النص الأدبي الوافد أن يحقق وظيفته «الاجتماعية ـ الأخلاقية»، إن كان الأديب لا يلتفت إلى ثقافة القارئ وقضاياه، أو إن كان الأديب والقارئ ينتميان إلى حقلين ثقافيين مختلفين، يحتفي أحدهما بـ «بديع الزمان الهمذاني» والآخر بـ «المسيو سارسي»؟

تتحدد الأسئلة وتظل مقاصد أنطون النبيلة في مكان وثقافته في مكان آخر، دون أن يقنع الاسكندرية بقراءة رواية متفرنسة، ولا أن ينجح في تحويل الرؤية الفرنسية إلى رواية مصرية. إنه الوعي المنقسم، الذي يودّ إصلاح مجتمع بثقافة مجتمع مغاير، بل أنه الوعي المغترب، الذي فتنته

الثقافة، وآمن بفضائلها الكونية، فعزلها عن الزمان والمكان، واعتقد بقدرتها على إبداع علاقات اجتماعية بلا موروث ولا أصول. مفارقة مؤسية تحوّط المريد والمراد، منذ أن اعتنق المريد ثقافة فتحت له أبواباً غريبة، ونَهَتْه عن فتح الباب المراد إصلاحه.

يتطاير جهد أنطون الروائي خفيفاً، ويتبقّى منه أسلوب كتابي نضر اللغة، جاء، ربما، من انفتاح الكاتب على أكثر من ثقافة، وعن سعيه إلى ترجمة ما قرأ، بشكل مباشر أو غير مباشر، مبيّناً أن فكراً تصوغه أكثر من ثقافة ينزاح، لزوماً، إلى لغة مغايرة، تترجم آثار الثقافات المتجاورة أو المتحاورة.

٤ ـ «ليالي سطيح» : فتنة الماضي وسطوة الأصول :

في الوقت الذي كان فيه «مسيو سارسي» يعلّم فرح أنطون أصول النقد والرواية، كان حافظ إبراهيم يستظهر لغة «سطيح» القديمة. هجرتان في الزمن غريبتان، قرّرهما واقع مأزوم، أرسل بأحد الرجلين إلى حضارة أوروبية منتصرة، وبعث بالآخر إلى ماضٍ عربي عرف الانتصار ذات مرة.

أصدر شاعر النيل حافظ ابراهيم عام ١٩٠٦ عمله «ليالي سطيح»، بعد ستة أعوام من ظهور «حديث عيسى بن هشام». تقاسم العملان مراجع تراثية متقاربة، بعث أحدهما مقامة بديع الزمان الهمذاني، وأيقظ الثاني «سطيح»، والكاهن مسجوع اللغة الذي عاش قبل الإسلام، وحدت بينهما رغبة بنقد الحاضر ودعوة إلى اصلاحه. ولعل ما قارب بين العملين هو ما جعل إبراهيم يضمّن عمله سطوراً من كتاب المويلحي (قصر الجيزة)، موجهاً تحية معلنة إلى الزميل الذي قصّر عن محاكاته، وشاطره دعوة صريحة إلى الحداثة الاجتماعية.

تظهر الحداثة الفكرية في «ليالي سطيح» في الخطاب النقدي الذي يطالب بواقع بديل، وفي الكتابة الواضحة التي تؤيد موقفاً وتتهم آخر. أعرب صاحب الكتاب عن إعجابه بشخصيات تنويرية معروفة: جمال الدين الأفغاني «صاحب الأثر في النفوس العالية»، عبد الرحمن الكواكبي «البلبل الذي أفلت من يد الصياد»، قاسم أمين «صاحب مذهب جديد ورأي سديد»، والشيخ محمد عبده، الذي حفظ آثار الأفغاني مثلما حفظ أفلاطون آثار سقراط. تزيد مواضيع الكتاب غاياته وضوحاً: الحرية، الحجاب وتحرر المرأة، تهافت الصحافة وابتذال اللغة، العنف الاستعماري الإنجليزي والهوان المصري، ورسالة الأدب: ودور اللغة العربية في بعث النفوس..

يقوم الكتاب على لقاء متخيل بين الراوي وكاهن قديم، وعلى قصص متوالية تساوي الحوار المتقطع بين «ابن النيل» و«سطيح». غير أن ابراهيم يحوّل القصة إلى مقالة وتعاقب القصص إلى تعاقب المقالات، التي تستدعي القصص وتصرفها في آن: كأن يكون التجوال على ضفاف النيل، في القصة الأولى، كشفاً عن كسل الأمة وخمولها، وأن يكون موضوع اللقاء بين الراوي والكاهن، في القصة الثانية، بياناً عن حال المرأة، وأن يكون موضوع اللقاء اللاحق عن مصر وسورية.. ولهذا يكتفي إبراهيم بعنوانين قصصيين: «ضيق وشكوى»، «لقاء سطيح»، قبل أن تشدّ المقالة

إلى عناوينها المباشرة، مثل: الامتيازات الأجنبية، الإنجليز، الصحافي، الحرية، الإنجليز والجيش المصري.. بل أن بعض المقالات كتلك التي عنوانها «اللغة العربية» مستقلة بذاتها تماماً، تشيد باللغة وبدورها الحاسم في النهوض الوطني. وواقع الأمر أن الغيرة الوطنية المتدفقة أنست شاعر النيل «المتخيّل» الذي بدأ به، وأطلقت قوله صريحاً متخففاً من الأقنعة. فقد بدأ الراوي بعنصرين فنيين صرفتهما المقالة، هما: «أحد أبناء النيل» الذي ضاق بفساد الزمن وخرج يفرّج عن نفسه على ضفاف النيل، والكاهن القديم، الذي حمل بصيرته و ارتحل من زمن إلى آخر. ينطوي العنصران، نظرياً، على شخصية تطوّرها أزمتها، وعلى «كاهن» تدهشه غرائب الزمن الغريب الذي وصل إليه. بيد أن المقالة الفكرية، التي تزهد بالتفاصيل اليومية، تلزم العنصرين بالصمت والتلاشي. يتوارى «ابن النيل» الذي «دهمته الكوارث ودهته الحوادث»، ويتلاشى «الكاهن»، الذي بُعث من قبره ليشهد على حصافة الشيخ محمد عبده و«أمارة» أحمد شوقي المصنوعة من الموهبة والمبالغة والأهواء. ويتبقى في النهاية خطاب وطني تتوجه خاتمة منتظرة عنوانها: «سبيل الإصلاح».

لمس حافظ قضايا مصرية مشخصة، عالجها المويلحي بكفاءة أكبر، ووصف الإدارة الإنجليزية في السودان وصفاً لا تعوزه الدقة، حيث قضى خدمته العسكرية وعايش ثورة الجيش السوداني على الظلم الإنجليزي عام ١٩٠١، التي كادت أن توصل عنقه إلى المشنقة.. لكن في أسلوب الشاعر، الذي لم يطاول أحمد شوقي شهرة وموهبة ونعومة عيش، ما يطرح سؤالاً أساسياً: لماذا وضع حافظ إبراهيم مقالاته، التي تصف قضايا يومية معيشة، في لغة قديمة لا تنقصها الوعورة ومهجور الكلام؟ تصدر الإجابة عن محاكاة ابراهيم لعمل المويلحي، ولا تكون مقنعة، لأن الثاني أنجز عملاً أدبياً مركباً، احتفى بالمقامة وأعلن موتها، مؤكداً الزخرف اللغوي علاقة داخلية في عمله الأدبي. أما ابراهيم فقد اطمأن إلى شكل كتابي يلبي انبهاره باللغة العربية، واطمأن أكثر إلى لغة عربية تتدفق «مباركة» منذ زمن سطيح إلى زمن اللورد كرومر. عثر الاطمئنان المزدوج على ما يرضيه في موروث لغوي يتضمن الشعر الجاهلي ولزوميات المعرّي وأشعار المتنبي وآراء الجرجاني ويستأنس بلغة القرآن الكريم، كأن يكتب في مقالة عنونها: «خديعة السردار»: «فإذا أيام النعيم ولت، وإذا أيام البؤس حلت، وإذا الموائد رفعت، وإذا العهود نكثت، وإذا الصدور نفثت..» يتعرّف كتاب «ليالي سطيح» في إحالاته التراثية المختلفة، شهادة على ثراء اللغة العربية وعلى افتتان الشاعر بلغته وتعظيمه لها. وهو ما عبّر عنه الكاتب في مقالته «اللغة العربية» التي تقول بأفكار ثلاث: ديمومة اللغة العربية وتجدّدها المتأبد، وحدة النهوض القومي والنهوض اللغوي، المرجعية اللغوية التي تحكم نظر الإنسان وعمله. تؤلف العناصر الثلاثة تصوراً لغوياً للعالم، ينصبّ اللغة نظرية في المعرفة وأيديولوجيا نظرية وعملية، تستولد المواضيع وتحوّلها، وتستنهض الأمم وتنصرها: «واعلم يا ولدي أن عز الأمم موقوف على عز اللغات وأن حياة اللغات مستمدة من حياة آدابها، فإن ظهر علم الأدب في شعب كان ذلك آية لظهوره وعلامته على استعداده فهو الذي يهيئه لقبول أسباب الرقي والعمران..». تخلق اللغة الإنسان

حين توقظ وجدانه، وترتقي به حين تهزّ شعوره، وتجوّده حين تحضه على «البحث واكتشاف أسرار الكون.. واستنباط الوسائل والاستعانة بالعلوم والفنون..». بل أن انتصار الإسلام لم يكن ممكناً إلا بفضل «نفوس غذّتها اللغة» واكبت «ربيعاً لغوياً»، استقدم الإسلام واحتفل به. ومع أن في مساواة اللغة بـ «العقل» ما يشفّ عن نظر لمّاح، فإن في عزل اللغة عن التاريخ ما يجهد النظر ويقلقه، لأن إبراهيم يرى اللغة التي تسمّي الأشياء، ولا يرى الأشياء التي تنقد اللغة وتجدّدها.

اتكاء على تصور تغمره اللغة قام حافظ بأمرين: أنجز استظهاراً لغوياً مجتهداً وهو يحاول استظهاراً فكرياً مجزوء القيمة ومتناثر الأجزاء، وقام بتأكيد اللغة موروثاً عظيماً يقاسم المطلق بعض صفاته. فاللغة تفعل في الزمن ولا يفعل الزمن بها، تصوغ العقول ولا تصوغها العقول، مستوى سرمدي هي، ينطق بها الإنسان وتصدر عن غيره. غير أن للإنجاز المزدوج المثقل باليقين وجهاً آخر يعارضه يُدعى: الفراغ. فأمام استعمار انجليزي مسيطر ومجتمع مصري تتوازعه الأمراض وسلطة محلية واهنة، تحصن حافظ ابراهيم بلغة الماضي، محرراً اللغة من ثقل الأزمنة والأزمنة اللغوية من ثقل الفروق، منتهياً إلى «مخزن لغوي» شاسع لا زمن له. وهذا المخزن اللغوي، الذي يوهم التلميذ بالنجابة ويروّضه على استظهار ممتثل، دفع حافظ إلى الكتابة عن ثورة أحمد عرابي بلغة من زمن «سطيح»: «إني لا أرى رأيك في عقاب هؤلاء الثمانين وما جرّت الثورة العرابية إلى ما يقارب ذلك العدد، ولكن نضرب عليهم بالقداح، فمن صادف النحس سهمه حق عليه العقاب، ولا تجاوز تلك القداح أنامل الكفين عداً..». ينسب الراوي الكلام إلى سطيح ويضع ما يماثله على لسان صاحبه الذي عايش الثورة العرابية: «وما عسى أن يكون ذلك الذيل؟ قال البائس: مخزية أتى بها مصري، وماذا أقول فيه والزمان أكثر وفاءً بالعهود؟ خرج من الثورة خروج القدح المنيح فكبر عليه الأمر وقد كان ليث كتيبة الجواسيس». يتوازع الراوي وصاحبه والكاهن الجاهلي لغة واحدة، وينتمون إلى زمن لغوي قديم، يَفْضُل حاضراً فاته «ربيعه» اللغوي وسقط في الرماد.

تأخذ اللغة في «ليالي سطيح» وظيفة ثلاثية الأبعاد: فهي هوية وطنية ـ ثقافية تواجه غازياً أجنبياً مختلف اللغة والثقافة، والمرجع الوطني المقدس الذي ينوب عن سلطة وطنية مؤجلة، وهي شرط لازم لا وجود للسلطة الوطنية من دونه ولا ماهية لها إن لم تحافظ عليه وتتمسك به. تحيل اللغة، في أبعادها الثلاثة، على مؤسسة التراث، التي تحتقب معطى لغوياً متعدد الطبقات لا زمن له، وعلى الدولة الوطنية القادمة، التي تنتج لغة مؤسساتية، تلبي حاجات «الدولة ـ القومية» وأغراض الإبداع في وجوهه المختلفة. والسؤال هو: كيف تتكئ دولة وطنية حديثة مفتوحة على المستقبل على مخزون لغوي انغلق على الماضي؟

ينتهي حافظ إبراهيم إلى وطن ملتبس، يقوم في زمن لغوي قديم وفي حاضر قيّدته أمية طاغية. ويستمر الإلتباس، بداهة، آن الاقتراب من المقامة والرواية، ذلك أن سيطرة الزمن اللغوي المتجانس تفضي إلى تزامن الأجناس الأدبية وفصم علاقتها بالتاريخ. وعندها تصبح المقامة هي الرواية في زمن «سطيح»، وتغدو الرواية هي المقامة في زمن اللورد كرومر. وهذا التصور، المقيّد

إلى زمن لغوي سرمدي في تجانسه، دعا حافظ إبراهيم، الذي أعطى «بؤساء» فيكتور هوجو ترجمة متعثرة، إلى الاطمئنان إلى لغة «مقاميّة» ميتة، كأن يقول: «والمعاني كالظباء كثيرة النفار»، و«أما سياستهم فهي أشبه بالكهرباء، تدرك العيون فعلها ولا يدرك العقل كنهها،...، تزف إلى الناس فلا واللّه ما ينفذ فيها ذكن، ولا يحيط بها دهاء الحول، فلولا التقى لنحلناهم علم الغيب». ومع أن في اللواذ بلغة الأجداد ما يرمّم هوية معطوبة، فإن في توصيف الاستعمار بلغة «سطيح» ما يفضح وعياً منقسماً لا شفاء له.

أملى الوعي المنقسم على حافظ إبراهيم أن يكتب المقامة وأن يمحوها في آن: كتبها وهو يتبختر بلغة زخرفية مثقلة بالسجع والطباق، ومحاها وهو يضع في اللغة المزخرفة هموماً وطنية راهنة مشخصة. يطرد الوعي السياسي الشكلانية اللغوية، ويطرد الوعي اللغوي المساءلة السياسية وينتهي إلى: الفراغ. وواقع الأمر، أن إبراهيم حاول الحداثة الأدبية في شرط غير حداثي، فحول القصة إلى مقالة، وكتب المقالة بلغة المقامة، ووضع في المقالة الهجينة نقداً اجتماعياً صريحاً مشغولاً بأسئلة راهنة. بل يمكن القول: استأنس الشاعر بأطياف حداثية، حاور معها عصره، وسجّل فوقها شذرات من سيرة ذاتية، ولم ينته إلى خطاب حداثي، بسبب مخزون لغوي «محا» موضوع الكتابة.

لا تتفق العمومية اللغوية الموروثة مع تصوّر حداثي، يقول بلغة الاختصاص التي تشتق اللغة من الأشياء والمواضيع، وبمفرد لغوي كيانه أسلوبه. وفي لغة الاختصاص ما ينزاح عن بلاغة ساكنة، وفي الأسلوب المبدع ما ينقض «سطيح» ومحاوره. وفي الحالين، معاً، ما يطرد أطياف الأموات بخبرات متجددة. تنقد الخبرة الحياتية المخزون اللغوي وتجدده، مقصية أسطورة «الألفاظ» الخالدة، وتصوراً متداعياً يفصل بين الأجناس الأدبية وأزمنتها التاريخية. وهذا الفصل بين المخزون اللغوي والتجربة الحياتية أوصل إبراهيم إلى لغة جوهرية مكتفية بذاتها، تسمي معروف الأشياء ومجهولها، وإلى إنسان عربي تَجَوْهر واعتصم بثباته، يستظهر لغة قارة تلقّنها مرة واحدة واستراح.

يطرح خطاب إبراهيم موضوع العمومية اللغوية الساكنة، ويعطف عليه، لزوماً، موضوع الدولة الوطنية المرغوبة التي يؤمّن لها «الربيع اللغوي» وسائل الانبثاق والنهوض. استنصر الإسلام «ربيعاً لغوياً» ونصره، فعلى الدولة الوطنية أن تنصر اللغة التي تمدّها بالانتصار. بيد أن حسبان إبراهيم مثقل بالشروخ، لأن على دولة الاستقلال أن تخاطب الناس بلغة حاجاتهم، وأن تواجه لغات اجتماعية متعددة، تحتقب لغة العامي والنخبوي والمتغرّب و«لغة الكهان»، التي تحتفي بالأشباح وتعرض عن الأرواح. كتب إبراهيم: «وأشهد اللّه أنني وقفت براعتي على التوفيق بين جماعة الأدباء، لعلنا نتساند جميعاً على تأييد هذه الدولة التي لم تكد تدرج من مهدها، حتى وقف الضعف على حافة لحدها». يعطف شاعر النيل الدولة الوليدة على لغة الإسلام ولغة «سطيح» ولغة جماعة الأدباء، دون أن يدري أنه يدعو إلى لغة قاموسية، تخاصم الدولة والوحدة الوطنية في آن. فاللغة الموحّدة، التي يكتبها ويقرؤها الجميع دون عناء ومشقة، هي التي تقيم

علاقة بين الابداع الأدبي والمجتمع المدني، حيث مساواة المواطنين في الحقوق والواجبات، يُعاد انتاجها بتعليم ديمقراطي بلغة وطنية واحدة موحدة، لا تعترف بالفروق والمراتب و«الطبقات» اللغوية.

فصل إبراهيم بين اللغة والمجتمع، وأوكل أمرها إلى الأدباء، وفصل بين اللغة والتاريخ، وعهد بها إلى القاموس الموروث. وبفضل الفصل المزدوج رأى في «سطيح» أنيساً، وفي زمنه اللغوي مرجعاً هادياً. جاء على لسان «سطيح»، كما يقول الرواة، ما يلي: «عبد المسيح، على جمل مسيح إلى سطيح، وقد أوفى على الضريح، بعثك ملك بني ساسان لارتجاس الإيوان، وخمود النيران، ورؤيا الموبذان. رأى إبلاً صعاباً تقود خيلاً عراباً، قد اقتحمت في الواد، وانتشرت في البلاد..». إن كانت اللغة المستقرة آية على وعي فقير وثقافة أكثر فقراً، فإن الفقر يغدو عادة عقلية روحية حين تكون اللغة المستقرة في ذاتها فقيرة في المرجع والموضوع والدلالة. والسؤال الأخير هو: كيف يتفق إبداع أدبي قوامه متخيل نقدي طليق مع سجع رتيب فقير يحتفل بالقيود؟ قاد الجواب الصحيح الرواية إلى إنشاء مؤسسة لغوية خاصة بها تثير، غالباً، حفيظة المؤسسة المدرسية الرسمية، التي لا تزال تنظر إلى لغة «سطيح» بانبهار غير مقتصد.

٥ ـ دعاء الكروان: المجتمع القومي الذي لا وجود له:

في روايته «دعاء الكروان» المنشورة عام ١٩٣٤، يطرح طه حسين، إشكال الرواية في مجتمع مسته الحداثة مساً واهناً. فعلى خلاف «الرواية الأخرى»، التي تدور في مجتمع وحّدته أسباب متكاملة، يدير طه حسين حديثه الروائي في مجتمع، بصيغة الجمع، غريب عن الوحدة والتجانس، له جماعاته المتعارضة وأمكنته المتباينة وثقافاته المتغايرة، التي تضع الإبل إلى جانب القاطرة البخارية، والبدوي الجهول قرب مهندس، يعيش على الطريقة الإنجليزية.

تسرد رواية طه حسين حكاية الانتقال: انتقال اجتماعي ـ مكاني، من مركز البداوة إلى مركز الحضارة، وآخر معنوي ـ قيمي، من عالم الكراهية والانتقام إلى عالم الحب والتسامح. كأن البداوة ضغينة خالصة والحضارة ودّ وموادعة ومودّة. يتداخل الانتقالان، يضيء بعضهما بعضاً، إذ في مكان ما يمكّن الكره ويغذّيه، وإذ في آخر ما يمحو الحقد ويمنعه، وصولاً إلى لحظة أثيرية تتعانق فيها الأرواح الصافية. تعطي العلاقات المتداخلة بين الأمكنة والطبائع المكان بعداً مزدوجاً: فهو حيّز اجتماعي ـ ثقافي، وهو مرآة للشخصيات المتنوعة. وما الانتقال من البادية إلى الريف المتبدّي، ومن الأخير إلى قرى الفلاحين، وصولاً إلى المدينة و«مصر» إلا صور أخرى لطبقات الروح، التي يحجب ترابها حديدها الصدئ، ويخفي حديدها ذهباً، ينادي من يعالجه.

يتعيّن المكان الأول بالبادية، أو بالريف المتبدّي كما يقول المؤلف، الذي يحتضن الصحراء ويقف على تخوم الريف، فلا هو بالريف ولا هو بالبادية الخالصة. وللمكان المتبدّي ما يميّزه من غيره لغةً وأعرافاً وطبائعَ؛ فاللغة «فجة غليظة خشنة»، والطبع جاف يرد على دعابة أهل الريف بالتحفظ والحفيظة، والطعام «غليظ» غلظة الأرض التي يُطهى فوقها، والعمل كسول مثقل

بالخمول والبلادة. وفي هذا الطبع الغليظ الفقير الجافي، تكون المدينة وباء والضحك فجوراً، والمرأة عورة قتلها فعل هيّن لا عقاب عليه.. والبدوي في هذا كله مكتفٍ ببادية، تفصله عن أسباب الحضارة، وتمنع عنه القانون والنظام والعقاب القانوني.. لهذا تعطف الرواية صفة الشيطان، بتواتر لا نقص فيه، على البدوي القاتل، الذي يقتل كما يصرّف شؤونه اليومية.

يتلو الريف المتبدّي الريف، الذي استقر فيه فلاحون مزارعون، لهم لغة أقل خشونة وطبع أقل غلظة، غير أن نصيبهم اليسير من الحضارة يمنع عنهم النظام والترتيب والتنسيق، ولا يحبّب إليهم «الدقة والرقة والذوق الرهيف»، كما لو كان كمّهم لا يستحيل كيفاً، أو كان إهمالهم إتلافاً للكم وللكيف في آن. والكتب التي يقتنونها على صورة حضارتهم، أخلاط من كتب الأدعية والصلوات والسحر والأغاني الدينية، تثبّتهم في زمن متوارث لا يهجسون بمغادرته ولا يتطلعون إلى بديل عنه. وتكتمل الصورة برواج العرّافين، الذين يقصدهم أصحاب الحاجات، ويقصدون بدورهم منازل «الجن والشياطين والعفاريت»، توسلاً للطلسمات والمفاتيح المباركة.

تتعيّن البادية فراغاً متجانساً، ويتكشف الريف فراغاً مبتور التجانس، يخترقه القطار، ويؤمّه بشر يجسّرون المسافة بين فراغ الصحراء وأنوار الحضارة. يستبين التجانس المجزوء في العائلة التي ترسل أبناءها إلى المدرسة، والمهندس الحكومي الذي يعيش «على طريقة الإنجليز»، فله «بستاني» يعنى بحديقته وخادم يقوم على شؤونه، وله النادي والسهرة اليومية واللباس المنظّم الأنيق. وهناك السيد «مأمور المركز» بلغته الحلوة وبيته المرتب المنظم وطبعه اللين الرحيم، وبابنته التي تتعلم اللغة الفرنسية، كما لو كان ممثل «مصر» في «المدينة»، أو ممثل الحضارة في الموقعين. تأتي «القاهرة»، في الصفحات الأخيرة، نقيضاً للبادية التي جاءت في السطور الأولى. فالقاهرة خاتمة مضيئة، بقدر ما أن الصحراء استهلال غاشم طارد للرحمة والنور. تتلاشى الواحات والترجيع الغليظ، وتحضر القراءة والأندية و«ملاعب التمثيل ومجالس الموسيقى». يضع الكاتب بين الخاتمة والاستهلال جملة من الجماعات والثقافات والأمكنة، تتضمن الجهل والقتل والثقافة البائسة والتعلم المحدود والثقافة الراقية، موازية البادية والريف المتبدي والقرية والمدينة وعاصمة الإقليم والقاهرة. بل أنه يحرص على تبيان هذه الفروق في سلسلة من التعارضات: كأن يواجه أرض الصحراء المجدبة بأرض الريف المخصبة، وحياة الجهل والأمية بحياة العقل والقراءة، والوطاء الخشن بالفراش الوثير الموّطأ، والأيدي الخشنة بالأيدي الناعمة، واللغة الحلوة باللغة الغليظة، والقطار بدواب أهل البادية والريف..

ينطوي الانتقال من البداوة إلى الحضارة على انتقال أخلاقي - قيمي، وسيلته الحب، يحرر الإنسان من عواطف وعادات سالبة، ويعلّمه أخرى مهذبة راقية ممتازة. كأن الحب رحلة تُجرد الروح من شوائبها وتطلقها خفيفة نقيّة: تنتقل الفتاة البدوية من الكره والحقد وشهوة الانتقام والألاعيب الماكرة إلى الارتباك والتأمل والتعلق والغفران والمكاشفة، وينتقل المهندس الآثم من أقاليم العبث والمجون واللامبالاة إلى أقاليم الهدوء والوداعة والحب والرضا المستكين. يسير الطرفان من عالم الظلمة إلى مهاد الضوء، إشارة، ربما، إلى زمن قادم تهذب فيه اللغة الراقية الحلوة اللغة الريفية

الغليظة، دون إكراه.

تتضمن رواية طه حسين ثلاثة نصوص متآلفة متنافرة: نص اجتماعي يصف أحوال ريف مصري، عرفه المؤلف وأحسن معرفته، وحدّث عنه بلغة فاتنة في كتابه «الأيام»، الذي احتوى سيرة ذاتية صريحة وملامح روائية، ونشر في مجلة الهلال في عام ١٩٢٦ - ١٩٢٧. ونص لغوي مهيب، يعالن ببلاغة طه حسين المتفردة، التي تحتقب موروثاً لغوياً أثيلاً وتربية أزهرية، تحتفي بالإيقاع والمترادفات وبكلمات مهجورة. ونص ثالث استورده الكاتب من «الميلودراما الفرنسية»، ورمى به في ثنايا ريف مأخوذ بثقافة الأدعية وشيوخ الطريق. وإذا كان في النصين الأولين ما يوحدهما ويجانس بينهما، ولو بقدر، فإن في النص الثالث ما يخبر عن إضافة غريبة، استعارها المؤلف من قراءات فرنسية، غريبة الغربة كلها عن زوايا الأزهر وعن حكايات الريف، التي تستنجد بالطلسمات وفحيح العفاريت. ولعل إضافة النص الثالث إلى نصين لا يأتلفان معه، هي التي حملت طه حسين على اختراع وقائع وشخصيات روائية، تتحدث العربية فوق مسرح فرنسي لا جمهور له.

ساق الاختراع طه حسين إلى توليد عائلة «السيد مأمور المركز»، التي تتعلم الفرنسية وتأخذ بأخلاق السادة، الذين يلقون «خادمهم» بالخير والبر والرفق والحنان، وقاده إلى استيلاد «بدوية» تغاير غيرها من نساء الريف المتبدّي، و«مهندس» غريب تمدّه الفتاة الغريبة بولادة جديدة: «فقد رأيت منذ موقفنا ذاك في المدينة أني لست سيداً كغيري من السادة، وقد رأيت أنا منذ عرفتك أنك لست خادماً كغيرك من الخدم. ص: ٢١٤». وواقع الأمر، أن الخادم لا يختلف عن غيره من الخدم، وأن السيد لا يفضل غيره من السادة، تثبتهما في موقعهما المختلفين فروق طبقية ساحقة، وتعيد تثبيتهما سلطة رمزية قاهرة، ذلك أن «المهندس»، كما «السيد مأمور المركز»، موظف حكومي، عناوينه الترف والأمان والهيبة السلطوية. غير أن السيد العميد، الذي ارتاح إلى الميلودراما الفرنسية، اخترع ما يجب اختراعه، كي يوائم بين برجوازية مصرية مفترضة ولون أدبي، يساوي بين الناس في الروايات ولا يساوي بينهم خارجها. فالميلودراما فن برجوازي يستنهض أخلاقاً مجردة، تكفّر فيه الدموع المتوهّمة عن جرائم حقيقية. شيء قريب من الأدعية التقية، التي تحرص على مس القلوب وتحاذر من مس الجيوب. ولهذا كان على طه حسين أن يطرق أبواب الفضيلة، باحثاً عن الغفران والتسامح والحب والموادعة، معرضاً عن مقولات الفقر والاضطهاد والاستغلال والسلطة الطاردة، بقدر ما كان عليه أن يخترع برجوازية مصرية متفرنسة، تحتفي بالفقراء على الورق وتنهرهم فيما تبقى من الأمكنة.

أعلن طه حسين عن حداثته، في كتاب «الأيام»، مرتكناً إلى فكرة الفردية الطليقة المتمايزة من مجموع راكد متجانس الوجود، وإلى تقنية السيرة الذاتية المختلفة عن نص موروث لا مؤلف له. حاول في «دعاء الكروان» ما حاوله في نصه الشهير، محتفظاً بفردية مجلاها بلاغة لا تُضارع، ومترجماً حداثة أخرى أنتجت الرواية ووهماً روائياً يدعى بـ : الميلودراما. لكن السيد العميد أخطأ مرتين: مرة أولى وهو يستولد الفردية الروائية من شروط اجتماعية لا تسمح بها،

فلا فردية ممكنة في أقاليم الريف والبادية، وأخطأ مرة أخرى وهو يقحم الميلودراما على ثقافة الأدعية ويشتق منها مجتمعاً مصرياً يماثل المجتمع الفرنسي، أو يحاكيه على الأقل. كأن القول بالميلودراما في مجتمع تقليدي، أدمن حكايات لا مؤلف لها، قول بمجتمع تخلى عن حكاياته وغدا «برجوازياً».

انتهى طه حسين، وهو يخلط بين المترجم والمعيش، إلى نص روائي مفكك، يحاكي، دون أن يدري، مجتمعاً مصرياً يحتقب جماعات متباينة غير متجانسة، من بينها نخبة ثقافية متغرّبة، لا تفرّق بين المتوَّهم والمتخيَّل وتوحد، وَهْماً، بين النص الموروث والنص المترجم. في مقالة له عنوانها: «إلى الأستاذ توفيق الحكيم»، جاءت في كتاب «فصول في الأدب والنقد»، المنشور عام ١٩٤٥، تحدث السيد العميد عن عناصر ثلاثة تكوّن «الروح الأدبي المصري»، أولها العنصر المصري الخالص الموروث عن المصريين القدماء، وثانيها العنصر العربي الصادر عن اللغة والدين والحضارة، والثالث هو «العنصر الأجنبي» «الذي أثّر في الحياة المصرية دائماً، والذي سيؤثر فيها دائماً، والذي لا سبيل لمصر إلى أن تخلُص منه، ولا خير لها في أن تخلص منه.. ص: ١٠٨». ومع أن ما جاء على قلم السيد العميد لا تنقصه الصحة، فقد آثر الخلط بين التفاعل والتراصف، إذ في الأول ما يأتي ويتحوّل ويبقى، وإذ ما يجيء به الثاني عارض واهن الجذور. ولأنه قلب العلاقة في الاتجاه الذي يرغب، فقد اطمأن إلى التراصف وتجاور العناصر المختلفة، وإلى حسن الجوار وآثاره الطيبة.

اشتق طه حسين، وهو يعطف الميلودراما على ثقافة الأدعية، من النخبة المصرية المتغرّبة مجتمعاً مدنياً مصرياً، عناصره عائلة متحضرة تتعلم الفرنسية ومهندس يعيش على الطريقة الإنجليزية، وفتاة بدوية، هذّبتها العائلة الخيّرة وعشقها مثقف زلّ مرة وتلقّته الفضيلة. ليس المجتمع المدني المفترض إلا رغبات نخبة مثقفة، توحّد الاجتماعي المفكك على الورق، بشكل يوطّد المفكّك ويؤكده. كأن النخبة العارفة، التي تشتط في التمرد على واقع يجهض تمردها، تعيد بناء الواقع التقليدي المعيش «ميلودرامياً»، بعد أن فاتها بناؤه روائياً. أو كأن هذه النخبة، التي توغل في التمرد والتغرّب، هي الموضوع الميلودرامي بامتياز، تذرع المسرح مبشرة داعية هادية، ثم تنسحب إلى ديار النسيان، مخلّفة لغة جميلة وعبرة ملتبسة. في الصفحة الرابعة من روايته يتحدث المؤلف عن «عظة تعصم النفوس الذكية من أن تزهق، والدماء البريئة من أن تراق؟!». تظل العظة الجليلة في مكانها، لا تعصم نفساً عن الزلل، ولا تمنع مجتمعاً عن الانهيار، ذلك أنها عظة، تطرق أبواب النفوس وتنسى أبواب الواقع.

وضع طه حسين ثقافته الفرنسية إلى جوار ثقافة الريف المتبدّي، وقرأ الفرق بينهما بمقولات أخلاقية طافحة بالصدق والمحبة والتفاؤل. وهذه القراءة، التي تفتنها العظة والعبرة، وضعت في المجتمع التقليدي مجتمعاً مدنياً متوهماً، مساوية بين أقدار المجتمعات وأقدار الأفراد، وبين مصائر الجماعات والروايات المترجمة. ومع أن المجتمع المصري أجاب عن بعض الأسئلة ولم يجب عنها في آن، فإن رواية طه حسين تطرح السؤال التالي: إن كانت الرواية والمجتمع المدني ينتميان

إلى مجال تاريخي واحد، فما هي حظوظ الكتابة الروائية في «مجتمع» لم يصبح مجتمعاً بعد، لأنه محصلة لجماعات متعارضة؟ أو: كيف يمكن للرواية أن تضع المجتمع المتفكك في بناء روائي لا تفكك فيه؟ أو: هل يستطيع الروائي أن يضع قضايا المجتمع التقليدي في بناء كتابي متحرّر من التقاليد؟ قد تكون هذه الأسئلة غير متداولة لا جدّة فيها، بعد تجريب روائي عربي عمره قرن من الزمن، دون أن تمنع عن الباحث سؤالين على الأقل: هل استطاعت الرواية اليوم، في معظم الأقطار العربية، أن تتجاوز نص طه حسين الثانوي؟ وهل استطاعت الرواية العربية المبدعة أن تظفر بجمهور قارئ يضارع جمهور ثقافة الأدعية؟

٦ ـ سارة: الكل الذي يقمع الأجزاء:

سعى طه حسين في «دعاء الكروان» إلى توحيد مجتمع مفكك وخلّفه كما كان. وبعد أربع سنوات، حاول عباس محمود العقاد، الذي أهداه حسين روايته بمحبة ظاهرة، نصاً كتابياً مسكوناً بالمفارقة، رغب بأن يكون رواية وهو يرغب عن التصور الروائي. ارتاح العقاد، الذي ساوى بين الكاتب والروائي والراوي، إلى منظور مفرد مسيطر، يلقّن غيره معنى الحقيقة، ولا يشاركه في صياغته أحد.

كتب العقاد، في عام ١٩٣٨، روايته اليتيمة «سارة» مقلّداً الحكيم وحسين والمازني، ومذيعاً سيرة ذاتية مبتورة، قوامها عشق كبير عبثت به الأيام. ومع أن للرواية مكراً رهيفاً يحجب صوت الروائي وراء أصوات أخرى، فإن العقاد، الذي مجّد الشعر واستخفّ بالرواية، أخطأ المكر الروائي أكثر من مرة، تاركاً منظوره للعالم عارياً في الهواء. أسفر المنظور العاري عن قضايا متعددة، تحتقب الرجل والمرأة الديمقراطية والاستبداد والحداثة والإتباع، ونزعة عقلانية متشدّدة، وجهها الحقيقي لا عقلانية مضمرة. كأن العقاد لم يكتب رواية صغيرة، بقدر ما سطّر نصاً يشي بـ «فلسفته»، دون انحراف أو مراوغة.

تتضمن «سارة»، في صفحاتها الباردة المتباطئة، طبقات من المقولات، تفضي كل طبقة إلى غيرها، وتنتهي جميعاً إلى خالق أول، يسوس «رعيته» كما يشاء. تحكي الطبقة الأولى عن إشكال متداول، هو علاقة الرجل بالمرأة، بلغة معينة، أو علاقة الذكر بالأنثى، بلغة أخرى. وفي الإشكال الجاري ما يحيل على الحب والقران والتناسل والتكامل، وفيه ما يحتفي بالمرأة وينصّبها مستقبلاً للرجل، كما قال أراغون ذات مرة. غير أن العقاد، المأخوذ بتعاليم السيطرة والإخضاع، يمحو الإشارات المتداولة، ويستبقي «الاتهام» علاقة وحيدة. فالعقاد يدير حديثه الروائي في دوائر العشق والهوى، متوسلاً أحكام القاضي المتحوّط، ومفردات الخيانة والاعتراف والحكم النهائي الذي يعوزه الدليل. ولعل اللغة القضائية الباترة، التي تستنطق الحب وتقطع لسانه، هي التي تلزم العقاد ببناء النص الروائي وهدمه، إن لم يكن يهدمه وهو ساع إلى بنائه.

ما علاقة الذكر بالأنثى إلا الاتهام الذي يصل بينهما ويقرّر انفصالهما في آن. وللاتهام المفترض قضايا تتناسل منه، حدودها الأولى الرقابة والتقصي والاستدلال، وطبيعة أنثوية طُبعت

على الغدر والخيانة، وحدودها الأخيرة فراق أخير له معنى البداهة. ولهذا يظفر الاتهام بنصف فصول الرواية الصغيرة أو يكاد، كأن نقرأ في الصفحة الأخيرة، التي استقرت في أعلاها «محتويات الكتاب» العناوين التالية: «الشكوك، علاج الشك، الرقابة، وكيف الرقابة، مضحكات الرقابة، لماذا شك فيها؟ جلاء الحقيقة..».

يَنْظُم الاتهام علاقة الذكر بالأنثى، ويَنْظُم تبيان حقيقة الذكر ما تبقى. تقترح بداية الرواية ما تنتهي به، وتذعن نهاية الرواية لبداية متجبرة لا تحتاج إليها. وقد يصل الروائي بين مقدمات الاتهام والحكم القضائي الأخير، دون أن يضيف جديداً، لأن في اتهامه حقيقة مطلقة. كأن نقرأ: «فلما ساورته شبهات الشك توالت أمامه الدلائل من فلتات اللسان وشوارد الخاطر وعلامات الزينة والحلي والملابس وما إلى ذلك من علامات هي لمن يعهدها أثبت من البراهين وأصدق من الشهود.. ص: ٤٦»، إلى أن يقول: «علامات وقرائن لا يأخذ بها القاضي في قضائه بالإدانة ولكنها كافية للتشكيك في خلوص النية. ص: ٢٠٢». ينكر القاضي ـ الروائي القاضي خارج الرواية، لأنه أعلى منه مرتبة، وأكثر معرفة بطبيعة الأنثى الخالدة.

تتلو طبقة الذكر ـ الأنثى طبقة لازمة، أكثر اتساعاً وأقدم عهداً، هي طبقة: آدم ـ حواء. يشتق العقاد الأنثى من طبيعة الأنثى والذكر من الطبيعة الذكورية، ويستولد الذكر والأنثى من طبائع خالدة، لا تعرف التحوّل ولا يدركها التبدّل. وبسبب الطبائع الخالدة، التي تجود بالملائكة وتسمح بالشياطين، يولد الاتهام الذكوري صادقاً وتشب الأنثى في كنف الخطيئة. يستهل الكاتب فصلاً عنوانه: «لماذا هام بها؟» بالسطور التالية: «حواء أخرجت من جنة، وبناتها كل يوم يخرجن من جنات.. .. فهل المرأة ضرة الجنة تغار منها غيرة الضرائر؟ لا ندري. ولكنها هي المرأة أبداً لا تريد للرجل أن ينعم بغير نعيمها.. .. وربما أرضاها أن تكون سبب ألمه وألمها، ولم يرضها أن تشاركه السعادة الوافية، إن كان للسعادة سبب سواها.. ص:١٧١». الذكر والأنثى جنسان مختلفان في طبيعتين متعارضتين، أحدهما نزّاع إلى الجنة والسعادة، وثانيهما كلف بالألم والمنازعة وأقرب إلى الجحيم. يؤثّث الذكر اختلافه مشبعاً بنور الملائكة، وتبني الأنثى اختلافها بشظايا الأبالسة: «وهكذا يتفق أن يحاسب الرجل المرأة بميزان الملائكة، وهو لا يستبعد عنها غدر الشياطين. ص:١٨٣». تستند الثنائية الباترة، التي تفصل بين الذكر والأنثى، إلى طبائع متنافرة خالدة، معلنة عن مواجهة مفتوحة بين الطرفين، ومعلنة أكثر عن لقاء مأساوي ثنائي الاحتمال: التعايش الشقي أو الفراق السعيد.

يبدأ العقاد، الذي هوّن من شأن الرواية، وعنّفه نجيب محفوظ إلى تخوم السخرية عام ١٩٤٥، بالذكر والأنثى ويردهما إلى طبيعتين مختلفتين سحيقتين، تمهيداً لعطفهما على مقولة جوهرية لا يتساهل فيها ولا يتخلّى عنها هي مقولة: العبقرية، التي إن تواضعت قليلاً غدت مقولة: الأبطال. فالعصامي الريفي، الذي علم نفسه بنفسه، يرى البشر مراتب متفارقة، يتعلم بعضها من غيره ولا يقبل بعض قليل التعلّم من أحد. لذا يتجاوز الكاتب سريعاً عمومية الذكورة والأنوثة ويصل إلى الذكر ـ الأصل، أو الذكر الأصلي، الذي يلتقي بالأنثى ـ الأصل التي تليق به، أو

بالأنثى الأصلية، الجديرة ببطل لا يساويه غيره. حين يستقصي بطل الرواية «همّام» مزايا «سارة»، وغالباً ما يفعل، يقع على جملة من الصفات النادرة: فإضافة إلى البضاضة والسموق، كما يقول، فهي جميلة فاتنة ماكرة سريعة البديهة لعوب حسوب، غامضة مثقفة تتحدث عن شوبنهاور، بل أنها أعجوبة في زيّ امرأة. نقرأ في الصفحة: ١١٧ الجمل التالية: «حزمة من أعصاب تسمى امرأة، وهيهات أن تسمى شيئاً غير امرأة. استغرقتها الأنوثة فليس فيها إلا أنوثة. ولعلها أنثى، لأنها أكثر من امرأة واحدة في فضائل الجنس وعيوبه.... ولو أنها تفرّقت بين أجسام شتى لكانت فيها خميرة أنوثة توشك أن تطغى على جميع تلك الأجسام..». غير أن المرأة التي استغرقتها الأنوثة واستغرقت في ذاتها جمعاً حميداً من النسوة، لا تلتف بشمائلها النادرة إلا لتلبي ذكراً أكثر ندرة وفرادة، مناقبه: المهابة والثقافة والعزيمة والشارب المتفرد والدقة والكرم والرفعة. فإن لم يكن ربّ ذاته وغيره كان بينه وبين «أرباب الأساطير» علائق وثيقة: «أنا الرجل الوحيد الذي يرى لك كرامة غير كرامة جسدك... كان اهتمامي بك حتى بالغضب عليك يفرج شيئاً من الضيق الذي يسد عليك منافذ الأمل، لأنه يعطيك فكرة عالية في نفسك، فيعزيك ويقويك ويرفع عنك ذلك الصغار الذي يسمم كل شعور وينغص كل نعيم.. ص: ٦٠ – ٦١». تظفر الأنثى بالبطولة الحقيقية وهي تعاشر بطلاً، فإن غادرته هوت إلى ما كانت عليه، ولفّها صَغَار لا تفلت منه وحيدة أبداً.

لا توحّد البطولة بين ذكر وأنثى متفرّدين، بسبب طبائع قديمة وبفضل همّة عالية وضعت ذكراً فوق آخر. يأخذ الفرق، بلغة الرواية، أشكالاً عديدة: الملاك والشيطان، القاضي والمتهم، الطبيب والمريض، الكاهن والخاطئ، الأستاذ والمعلم، القائد والمقود، الأب والابن.. هوة متجددة لا تُقصّر ولا تُجسَّر وفرق فادح لا يُحوّل ولا يُبدّل، وإلا انتكس قانون الخليقة. ومن الطرافة المقذعة أن المثقف المتألّه، الذي يدير لسانه بين نيتشه وشوبنهاور وبول بورجيه، يشيّئ بتواتر غير منقوص، أنثاه الأعجوبة، كأن يساوي بينها وبين الحلي والهدايا النفيسة، فإن جلا الأمور وبسطها اختزلها دفعة واحدة إلى ألوان شهية من الطعام: «أنت أكلة شهية تطيب بغير حاجة إلى السكاكين والقدور! ص:١٦٢. وترتفع المائدة فلا يحزنه أن ترتفع بعدما استوفى صنوفها وروى أحشاءه من طعامها وشرابها وهنأ حواسه جميعاً بما استطاع أن يلتهم من دسمها وحلواها. ص: ١٦٥. وهكذا ودّع همام يومه شبعان جد الشبع.. ..ص ١٦٦.. ولمَ لا يكون مستطاعاً أن يسلو الرجل امرأة بامرأة مثلها أو أفضل منها ؟ ألا يسلو الجائع عن صفحة من الطعام بصفحة مثلها أو أشهى منها ؟ ص: ٢٠٧..». تتلاشى بطولة الأنثى إن هجرت الذكر، فهو خالقها الأول، يرفعها إن أطاعته وتسقط إن عصته وطالبت بالفراق.

ينتج العقاد خطابه الصغير مرتين: مرة أولى على مستوى البنية السطحية. حيث الشارب الذكوري يلتهم وجبة أنثوية وينتقل إلى أخرى أفضل منها، ومرة ثانية على مستوى البنية العميقة، حيث الذكر يتحدث عن نفسه وغيره. فلا مكان لكلام الأنثى أو الحوار معها، فإن جاء بعض الجمل كان قصيراً وشديد القصر متباعداً وشديد التباعد. لذلك تبدو الرواية «مونولوجاً»

إنشائياً مغلقاً، يدلل على ذكر موهوب أحسن شؤون الإنشاء والبلاغة، ومنع الكلام عن أنثى غريبة عن البلاغة وعن غيرها من البشر. وواقع الأمر، أن في الرواية موضوعاً ينسج بنيتها السطحية قوامه: الاتهام، وأن فيها مضموناً يؤلف بنيتها العميقة قوامه: الأنا المتضخمة التي تقرّر وتصوغ وتحلّل وتولّد الأمور وتجري وتغيب داخل البطل، ولا تنفتح على الخارج إلا مكرهة، مهيئة مجالاً ملائماً للتذهن الذي يزهد بالمشخص، ويستولد الوقائع من بلاغة إنشائية مكتفية بذاتها. ولعل الرجوع إلى «محتويات الكتاب» يكشف عن داخل لا خارج له، وعن خارج سوّاه الداخل بالتراب، ذلك أن الداخل الذهني مرجع لما عداه: «أهو أنت؟ وكيف الرقابة؟ من هي؟ كيف عرفها؟ لماذا هام بها؟ لماذا شك فيها؟». تتعين الفصول الروائية أسئلة، ويتولى السائل المكتفي بذاته الإجابة عنها، وينسج السائل والمجيب خطاباً «فكرياً»، يختصر المرأة المشخصة إلى طبيعة المرأة المجردة والرجل الملموس إلى العقل الذكوري المفكر، والحوار الحي إلى مقايسات شكلانية، أو إلى لعبة ينشر فيها «همام» ثقافته ونزعته إلى التفلسف. لذا يسبق «التحليل» الحدث، أو يأخذ التحليل موقع الحدث ويقصيه. يبدأ الراوي فصلاً عنوانه «الشكوك» بالطريقة التالية: «من النادر جداً أن يتواعد محبان على اللقاء بعد فراق طويل ثم لا يسرعان إلى موعد اللقاء بلهفة شديدة واشتياق عظيم، إن لم يكن حباً أو حنيناً أو رغبة في المتعة والسرور،..» تأتي المقدمة «المنطقية» ويتلوها حدث يتحول إلى علاقة منطقية أخرى، أو ينحشر بين مقدمتين «منطقيتين». أما الفصل الذي يتلوه، وعنوانه «علاج الشك»، فيُستهل كما سابقه: «مواجهة الحقيقة من أصعب المصاعب في هذه الدنيا»، وذلك لأسباب «ثلاثة» يفصّلها الراوي في صفحة كاملة، قبل أن يستأنف أسئلته وإجاباته المتلاحقة. لن يختلف مدخل فصل «وجوه» عن غيره: «ذو الوجهين منافق، وذو الوجه الواحد ميت! يعيب الإنسان أن يصنع له نفساً غير نفسه، ووجهاً غير وجهه، وأن يبدو للناس بوجهين.. ..». ليس صعباً أن يتعرّف القارئ على «مقاطع تحليلية» عديدة تعرب عن «فلسفة» الراوي. وأن يقع على صفحات طافحة بالأسئلة «الفكرية» وإجاباتها. فالراوي أو الروائي أو الكاتب، وكلهم واحد، مشغول بتقديم تصوره لـ «العالم الكلي» لا العالم الواقعي، الذي جمع بين «همام» و«سارة» وفرق بينهما.

في النص الروائي الذي حاوله العقاد ما ينقض التصور الروائي للعالم في أكثر من مكان: ينقضه وهو يقرر مركزاً لغوياً واحداً يحتكر الكلام، على مبعدة عن تعددية لغوية، رأى فيها ميخائيل باختين ذات مرة منطلقاً للعمل الروائي مرجعاً له. وينقضه وهو يفرض فرداً متعالياً يضع ذاته فوق غيره، وينكر ما يساوي بين البشر ويمنحهم حقوقاً متساوية، مبتعداً كما يشاء عن مقولة الإنسان، التي يستدعيها العمل الروائي ويتأسس عليها. ويستأنف النقض وهو يكتفي بتصور كلي مأخوذ بالإطلاقي والمطلقات، زاهداً بالجزئي واليومي والعارض وتفاصيل الحياة اليومية، أي بما يربط بين الروائي والدنيوي وما يقصيه عن التجريد والتعالي. ولعل التصور الأحادي والفقير في أحاديته هو الذي يجعل «المركز اللغوي الوحيد» يرى في الحب معركة وفي المرأة امتلاكاً مطلقاً، أو نفياً مطلقاً، لأنه لا يقبل بالمتعدد ولا يعترف بالحوار ولا يجيز النسبي. سؤالان

أساسيان يحضران عند الانتهاء من قراءة «سارة»، أولهما: إن كان التصور الإطلاقي للعالم، وهو يلغي الجزئي والنسبي والاحتمالي، تصوراً ريفياً بامتياز، فكيف يكتب مجتمع احتفظ بريفيته نصاً روائياً؟ إن كان العقاد، الذي كان حداثياً في طور من حياته وسياسياً فاعلاً في الحياة السياسية، لم يستطع أن يكتب نصاً روائياً، فكيف يكتبه من لم تمسه الحداثة ولم يقترب من شواغل الناس اليومية؟ يقول البعض: إن إنتقال العقاد من الحداثة إلى المحافظة تعبير عن أزمة فردية، وتقول روايته إن في الأزمة ما يتجاوز الأفراد كثيراً.

٧- قنديل أم هاشم: المجتمع الراكد والفردية المؤجّلة:

نشر يحيى حقي، في كانون أول من العام ١٩٤٤، رواية قصيرة، أو قصة طويلة، عنوانها: «قنديل أم هاشم»، أدرجها في مجموعة قصصية لها العنوان ذاته. انطوى العمل الصغير، وله كثافة مدهشة، على ثنائية الشرق والغرب، ومواضيع أخرى، تحتقب: العلم والإيمان، الفرد والجماعة، هشاشة الوافد وسلطة الموروث. طرحت القصة الطويلة، في ثمان وخمسين صفحة من القطع الصغير، إشكال الحداثة الاجتماعية في مجتمع تقليدي، تُعيد تقليديتُه إنتاجَه بيسر كبير، وتهزم ما ينقده بيسر أكبر.

قارب حقي، الذي عمل دبلوماسياً في طور من حياته، سلطة المجتمع الأوروبي، الذي يشدّ إليه وافداً «متخلفاً» ويلغيه. حرّر الأديب سؤاله من الأحكام الضيقة، واطمأن إلى فكرتين: وحدة العقل الإنساني، التي تساوي بين البشر بحظوظ من العقل متساوية، وكونية المعرفة، التي تجعل المعرفة صحيحة في أقطار مختلفة. وبسبب ذلك، يظفر المصري الريفي، الذي قصد أوروبا، بالمعرفة التي يريدها ويختص في «طب العيون»، ويعود إلى بلده طبيباً، بعد أن عرضت عليه جامعته الأوروبية منصباً علمياً. أنجز المصري خارج المعرفة ما أنجزه داخلها، حين حرّرته «المرأة الغربية» سريعاً، من عاداته الأصلية، كما لو كان صفحة بيضاء طيّعة، يسطّر فوقها «القطب» الأوروبي ما يشاء. حظي المصري المهاجر، بعد سبع سنوات، بولادة جديدة، هيأتها جامعة حديثة تمدّه بالمعرفة، وامرأة حديثة تلقّنه أصول الحياة.

محا الزمن الأوروبي المفتوح الزمن الشرقي المغلق، وخلق «إنساناً أوربياً» مصري الأصول. انتقل الأخير من المجرد إلى المحدّد ومن الانفعالي إلى العقلاني ومن بلاغة المستقبل إلى منطق الحاضر، وانتقل أيضاً من الخرافة وأسطورة المرأة إلى العلم والفن والمرأة المحسوسة الملموسة. لم يخرج «الشرقي» من شخصية ويدخل إلى أخرى مغايرة، بقدر ما تبرأ من ولادة أولى واعتنق ولادة جديدة. ولأنه صفحة بيضاء، أو هكذا بدا، تساقطت معتقداته وغاب جسده المترهل، واكتسحت إرادته المتداعية إرادةٌ منتصبة واثقة. تخرج من الجامعة، وقد اكتمل عقلاً ومعرفة، وحررته «المرأة الأولى»، وقد اكتمل إرادة وتوازناً، واختلف إلى نساء جُدد.

يتعيّن الغرب، وقد اختُزل إلى سيطرة رائعة، مدرسةً ثلاثية الوظائف، عناوينها الأساسية: المعرفة الكونية، الإشباع الجنسي، التمرد على الخرافة. مدرسة متعددة الوظائف، منتصرة في

تعدديتها، تعيد تخليق التلميذ بلا ممانعة، وتعلّمه دون عسف أو إكراه. كأن التلميذ «مريد» والمعلم «قطب»، كما تقول الرواية. غير أن في هذا التعليم ما يثير الفضول، ذلك أن التلميذ يتحرّر من جهله وشخصيته القديمة معاً.

يتعيّن الغرب مستودعاً للمعرفة، عنوانه الجامعة، ومكاناً للإشباع الجنسي، أداته المرأة الشقراء، وفضاء ذميماً يعبث بالإيمان، بينما يتعرّف «الشرق» صفحة بيضاء، تستقبل المعرفة والهرطقة، وجسداً محروماً، تنهكه أسطورة المرأة قبل أن يمسها. تشكل ثنائية الشرق والغرب قاعدة لثنائيات لاحقة: الذكورة والأنوثة، كما أشار جورج طرابيشي، الإيمان والعلم، كما يقول الاستشراق ومن يأخذ بنصائحه، عالم الروح وعالم المادة.. بديهي، والحالة هذه، أن يكون مسجد «أم هاشم»، أو «أم هاشم» المقدسة اسماً ومكاناً وذكراً متوارثاً، وقد عُطفت عليها صبية رمداء تنتظر الشفاء، وامرأة فقيرة تتوسل الغفران والتوبة.

يتكشّف «الشرق» في صفات ثلاث متكاملة: الموروث المتأبد، الذي ورثته أجيال متلاحقة عن أجيال سبقتها تورّثه، لزوماً، إلى أجيال لا تنقطع، كما لو كان دور الأجيال المتواترة البرهنة عن استمرارية الموروث الذي تنتمي إليه. المقدس الذي لا يُساءل، بعد أن تطابقت مصداقيته مع استمراريته، وعمّ التقديس دقائقه الزمانية والمكانية. الإجماع على تقديس الموروث، وتوطيده مرجعاً متعالياً لا يماري فيه أحد. وفي هذا الإجماع الذي لا يضطرب يكمن معنى المقدّس وتتجلّى بطولته الحقيقية. يمثّل الموروث المقدّس، في هذه الحدود، مرجعاً للإيديولوجيا العملية والنظرية في آن: يؤمّن رزق الناس ويشفيهم من أمراضهم ويأخذ بأيديهم إلى الفوز والنجاح. يتنافس مرضى العيون على زيت قنديل «أم هاشم»، بحثاً عن الشفاء والبركة، فإن أخطأهم الشفاء وشى بإيمانهم الناقص. فزيت القنديل حارق وكاوٍ خارج المقدس، مبارك وشافٍ داخله، مما يجعل الإنسان تابعاً للمقدس وخادماً له: «هكذا عاشت الأسرة في ركاب «الست» وفي حماها: أعياد «الست» أعيادنا، ومواسمها مواسمنا، ومؤذن المسجد ساعتنا»، «اتسع المتجرد وبورك لجدي فيه، وهذا من كرامات أم هاشم..»، «يا أم هاشم! إذا لم يقصدك المرضى والمهزومون والمحطمون، فمن غيرك يقصدون؟».

لا يقوم السؤال كما طرحه يحيى حقي، في سيدة فاضلة رفيعة الأصول تدعى «السيدة زينب»، ولا في مكان تعارف الناس على تقديسه يدعى بـ«المسجد». ذلك أن السؤال جميعه يدور حول بعدين متضافرين، خصّ بهما التاريخ «المجتمعات الراكدة»، هما: سطوة العادة واستبداد الموروث. ولذلك يبدأ حقي «قصته الطويلة» بالسطور التالية: «كان جدي الشيخ رجب عبدالله إذا قدم القاهرة وهو صبي مع رجال الأسرة ونسائها للتبرك بزيارة أهل البيت، دفعه أبوه إذا أشرفوا على مدخل السيدة زينب–وغريزة التقليد تغني عن الدفع–فيهوي على عتبته الرخامية يرشقها بقبلاته، وأقدام الداخلين والخارجين تكاد تصدم رأسه». يتوارث الأبناء عن الأجداد عادات التقديس، وعادات تقديس الأجداد، مما يعيّن العادة في ذاتها ديناً ويوطد العادة المقدسة بداهة لا تحتاج إلى برهان. ولعل العادة المتوارثة، التي تضع مرجع الإنسان خارجه، هي التي هزمت الطبيب «الحداثي»،

حين قذف بـ« زيت القنديل » بعيداً، وجرّب دواء جديداً يشفي العيون الرمداء. وما الدواء الجديد، الذي لا يأتلف مع مخزن الإيمان الشرقي، إلا صورة أخرى عن « الترام »، هذا « الوحش المفترس الذي له في كل يوم ضحية غريرة ». يهزم الزيت القديم، الذي باركته عادة متأبدة، طبيباً حديثاً عاش في الغربة سبع سنوات. تصدر الهزيمة الميسورة عن هجنة الصدام ولا تجانس عنصرية، فهو لا يدور بين طبيبين متخاصمين ولا بين دوائين مختلفين، بل بين وافد خفيف العمر وموروث قديم، مؤكداً استبداد الموروث. ومع أن في الرواية ما يوحي بتصالح العلم والإيمان،بعد أن آمن الطبيب المهزوم بقدرة الزيت المبارك، ففي الرواية قول آخر يسخر من التصالح المفترض. بل أن بإمكان النقد الشكلاني، وقد ارتاح إلى ثنائية البصر والبصيرة، أن يوزّع الرمد المهلك على الطبيب ومريضته في آن، إذ الأول قوي البصر وضعيف الإيمان، بينما الثانية واهنة البصر قوية الإيمان. يتعايش الطرفان ويتكاملان ويتناسلان، يعالج الأول بصر الثاني، ويصلح الثاني روح الأول، وذلك في اتفاق يقرّر الإيمان مفتتحاً لما عداه. لذا يتزوج الطبيب من المريضة التي استعادت بصرها ويرزقان بعائلة وافرة العدد تستأنف عادات المجتمع وتعيد إنتاجها بلا انقطاع.

تقرّر العادة الموروثة علاقة الفرد بالجماعة، ذلك أن الفرد هو ما تعلمه من أجداده، وأن الأفراد هم جماع العادات التي تصوغهم. ومأساة الحداثي المتهالك أنه أراد أن يكون فرداً في جماعة مستقرة متناظرة لا أفراد فيها، منذ أن ورث « الأفراد » السمات والطباع والمعتقدات، ومنذ أن قُرّر مصير الوليد قبل وصوله. يتراءى « النزوع إلى الفردية »، نزوعاً إلى الكفر، ويتراءى احترام العادة إيماناً خالصاً. فالفرد هو الكافر والفكر الفردي كفر، والمؤمن هو من آمن بالعادة وانقاد إلى فرائضها. يقول الراوي: « تلقّه الجموع فيلتف معها كقطرة المطر يلقمها المحيط. صور متكررة متشابهة اعتادها فلا تجد في روحه أقل مجاوبة. لا يتطلع ولا يمل. لا يعرف الرضا ولا الغضب. إنه ليس منفصلاً عن الجمع حتى تتبيّنه عينه. ص:١٤ ». لا يرضى إنسان-العادة ولا يغضب، لا يتطلّع ولا يشعر أنه بحاجة لذلك. إنه العادة المسيطرة أخذت اسماً وارتاحت في شكل رجل أو أنثى. يتساوى الناس في عجزهم وفي الملاذ الذي يقصدونه، يستوي الطبيب المتفوق والفتاة المؤمنة التي خذلها بصرها والمرأة الخاطئة التي نصرتها النيّة الصادقة. الكل « نشأ في حراسة اللّه ثم أم هاشم »، والكل مطمئن إلى المستقبل، وإلى « عالم مقفل، يجري على وتيرة واحدة متكررة يوماً بعد يوم ». يسوّغ اللواذ بمرجع مقدس الصبر المعمّم ويسويه منهجاً كلياً يدبّر شؤون الحياة المختلفة: « فإن كان الصبر أساس مجاهدة الدنيا، فإنه ايضاً الوسيلة الوحيدة للآخرة ».

يُعيد إشكال الفرد والجماعة تأويل سلطة المجتمع الأوروبي واستلاب الإنسان الشرقي. فذلك المجتمع لم يستلب أحداً، لأن مَن وصل إليه كان مسلوب الإرادة، قبل الوصول إليه، بعد أن وضع مرجعه خارجه واطمأن إلى عادات التلقين والاستظهار. تفسر الإرادة السلبية ولادة « الشرقي » الجديدة والسريعة في المجتمع الأوروبي وركونه إلى محاكاة صماء مطلقة، مثلما تضيء « توبته » السريعة، بعد أن تمرد على الزيت المقدس « ليلةً » وثاب إلى اليقين. وهذا ما تعلن عنه الرواية القصيرة، بحذق كبير، وهي تحدّث عن علاقة التلميذ المصري بالمرأة الإنجليزية: « أصبح لا يجلس

بين يديها جلسة المريد أمام القطب، بل جلسة الزميل إلى زميله». وواقع الأمر أن الرواية قالت شيئاً وقصدت شيئاً آخر، فمن أدمن على «قطب» قديم يرى في المعلم الجديد «قطباً» آخر، يطيعه ويمعن في الطاعة، ويحاكيه ويوغل في المحاكاة. يحتضن الشرقي عادة الخضوع، يوزعها على المقام المقدس وعلى من لا يعرفه، يدلل على إيمانه الواثق في مكان، ويعالن بنقيضه في مكان آخر: «بدا له الدين خرافة لم تخترع إلا لحكم الجماهير». وهو، في الحالين، بعيد عن الدين ونقيضه، وعبد للمحاكاة الثابتة، التي صيّرها الزمن المتعاقب الطويل ديناً.

تطفو على سطح القول ثنائية الشرق والغرب، أو العلم والإيمان، وتستقر فيه ثنائية المجتمع الراكد والمجتمع المتغير، أو: المجتمع المغلق والمجتمع المفتوح. ينبذ القول الأخير المعادلات الذهنية مستدعياً مقولة «الفردية»، التي تخبر عن موات المجتمع أو حياته. فلا فردية في مجتمع مأخوذ بالتماثل، ولا مجتمع في جماعة تجهل معنى الزمن. تصوغ الرواية الغياب الأول فتقول: «هو كذرة الرمل اندمجت في الرمال واندست بينها، فلا تميز منها، ولو أنها مع ذلك منفصلة عن كل ذرة أخرى»، وتترجم الغياب الثاني أيضاً: «كل نور يفيد اصطداماً بين ظلم يجثم وضوء يدافع، إلا هذا القنديل فإنه يضيء بغير صراع! لا شرق هنا ولا غرب، ما النهار هنا ولا الليل، لا أمس ولا غد». يعيش الشرقي زمنه الشرقي ويخلع، بعد العودة، الزمن الغربي ويلتحف بزمنه القديم، بل يخلع هيئته الأوروبية العارضة ويستأنف ما كان عليه قبل الرحيل. يكتب يحيى حقي عن الشاب المصري عند الرحيل: «إنني أتخيله صاعداً سلم الباخرة شاباً عليه وقار الشيوخ، بطيء الحركة، غرير النظرة، أكرش..»، ويصفه عند الرجوع: «من هذا الشاب الأنيق السمهري القامة، المرفوع الرأس، المتألق الوجه، الذي يهبط سلم الباخرة قفزاً؟». غير أن على الشاب أن يعود «أكرش» كما كان، بعد أن ثاب إلى رشده، وأنطوى في باطن العادة. فهو لا يصنع الزمن بل صنيعة زمن لا زمن فيه، يحوّل البشر إلى ذرات رمل تذروها الرياح.

تتحدث «قنديل أم هاشم» عن مجتمع يحتفي بالمطاوعة ويتطير من الاختلاف ويقطع مع العناصر المجتمعية التي تحيل عليها الرواية، فليس في حبات الرمال ما يعوض الخطاب الروائي عن مغترب فارقه اليقين، ولا عن زمن قوامه التبدّل والتغيّر والتشظي. ومع أن لدى المجتمعات ما ترد به على وعي روائي أسيان، فإن في المجتمع المغلق ما يحوّل الإبداع الأدبي إلى سؤال مأساوي. والسؤال الأساسي هو: ما الذي جعل يحيى حقي، بعد عودة إلى مصر مثقلة بالحنين (١٩٣٨-١٩٣٩) يستهل إبداعه الأدبي الجميل بمساءلة شروط الإبداع وتأمل شروط معيشة طاردة له؟

٨- «مليم الأكبر»: الأدب اللفظي وبلاغة الثبات:

في عمله الثاني والأخير «مليم الأكبر»، الذي نشر عام ١٩٤٤، عالج عادل كامل، بشكل غير مسبوق، وجهاً أساسياً من وجوه الإشكال الروائي هو: اللغة. تميّزت المعالجة، وهي تصدير للرواية طويل بلغ مئة وثماني وعشرين صفحة، بالعمق والنفاذ والشجاعة، ألزمها أن تبدأ باللغة، وأن

ترى معنى اللغة في موروث أدبي ما هو بالأدب، وأن تقرأ اللغة والأدب العربيين في عقلية عربية «مطبوعة» على المحاكاة والامتثال. أخذ التصدير عنواناً موحياً: «مقدمة في تأديب مليم في فنون اللغة والأدب». والتأديب نثر مشرق عابق بالسخرية والتمرد، والفنون شرح لما أنجزه الأدب الغربي واستنكره «اللغويون» العرب. وزّع عادل كامل، صديق نجيب محفوظ وشريكه في الأدب والتمرد، أفكاره على عناوين فرعية: درس في المنطق، درس في الأسلوب، درس في الأسلوب الفني، رأي في الأدب العربي، رأي في اللغة العربية، درس في الفن والأخلاق... ومع أن ما جاء في التصدير لا ينجو من المبالغة والشطط والأحكام المنفعلة، تظل أسئلة عادل كامل أساسية ومشروعة وضرورية.

بدأ كامل مقدمته الطويلة بثلاث كلمات: «لهذه القصة قصة..». والقصة هي دخول الرواية «في مباراة فاروق الأول للقصة المصرية التي تنظرها لجنة الأدب بمجمع فؤاد الأول للغة العربية..»، وحجب الجائزة عنها لسببين، تشي بهما وظيفة التصدير ولغته هما: مجافاة الرواية للأسلوب التقليدي الفخيم بلغته الجزلة وكلماته الوعرة المهجورة، وتنكبّها عن دروب الإرشاد والموعظة الحسنة. تطيح الرواية بثنائية البلاغة والموعظة، وتطيح بالجائزة التي تقدمت من أجلها أيضاً. ولأن في السببين ما يصطدم بمعنى الرواية ويسخف دلالتها، نقد الروائي اللجنة إلى تخوم التسخيف وحمل، بلا هوادة، على أسسها الفكرية والثقافية. وأول الأسس ما يمس الأسلوب التقليدي وتصوراً تقليدياً، يشتق الأساليب كلها من أسلوب-أصل، أو من تصور أصلي للكتابة والأساليب. والمحذوف، في هذا التصور، هو التباين، الذي يشتمل على الأساليب والبشر، والقاعدة الصائبة القائلة بأن الأسلوب هو الرجل، وبأن التطامن أمام أسلوب-قاعدة قول برجل-قاعدة، وهو ما لا يقرّه الإنسان العاقل ولا يقبل به. يعود الأسلوب-القاعدة إلى مراجع عديدة، أبرزها الجاحظ، الذي صغّر قيمة الأفكار وأعلى من شأن الصياغة، مختزلاً الكتابة إلى فعل بلاغي شكلاني، ثري بكلماته وفقير بما تبقّى. فإذا كانت الأفكار ملقاة في عرض الطريق، كما يقول الجاحظ، وقيمتها من قيمة الصياغة اللفظية القائمة فيها، فعلى الكتابة الصائبة أن تتخيّر الألفاظ وأن تمعن في تخيّرها، وألاّ تلتفت إلى الأفكار، وشواغل الفكر المتنوعة. ينكمش الفعل الكتابي إلى فعل لفظي، يزهد بالواقع وبمصادر الأفكار، ويكتفي بمخزون لغوي، يضمن الكتابة وامتلاك الحقيقة. ينتهي الأسلوب الصامت، الذي يترادف فيه الرجال والكلمات، إلى أدب لفظي، قوامه جمل قصيرة ملائمة للسجع والقافية، مغاير للأدب الروائي، الذي يتقصى أحوال الإنسان ويصوغها بلغة حية بسيطة، غير محسوبة الطول والإيقاع.

يصدر الأدب اللفظي عن تصور لغوي للعالم، ينصّب اللغة مرجعاً لما هو خارجها، يمنع عن الأدب استقلاله الذاتي، ويصيّره مشتقاً لغوياً، أو حيّزاً موافقاً تتأمل اللغة فيه فتنتها التي لا تنتهي. والأدب، في الحالة هذه، «صناعة لغوية تثير الإعجاب»، مثقلة بالسجع والجناس والطباق، وبما يأمر به أسلوب-مثال لا يُخالف. وما النقد في الأدب العربي سوى تطبيق قواعد البلاغة المأثورة على الأثر المنقود. ويكفي الرجوع إلى كتب «البيان والتبيين» للجاحظ و«الصناعتين»

لأبي هلال العسكري و«دلائل الإعجاز» و«أسرار البلاغة» للجرجاني، كي يكتشف القارئ أن موضوع النقد هو اللفظ والعبارة و«هو إن تدرّج إلى المعنى فلينقده نقداً لفظياً، فيحدثك عن صحة التشبيه وبلاغة الاستعارة. فالأديب الذي يطمح في إتقان صنعته هو عندهم: الذي يفرق بين كلام جيد وآخر رديء، ولفظ حسن وآخر قبيح.. ص:٥٦». لا مكان في الأدب اللفظي لأسئلة جوهرية عن الإنسان وموقعه الضئيل على تخوم الكون، وعن حيرة الإنسان واغترابه وتوزّعه على الشك واليقين، ولا مكان لأسئلة توقظها الحياة أو الفلسفة أو تقدم العلوم والمعارف.

انتقل عادل كامل من نقد الأدب العربي إلى نقد لغته، ذلك أنها لغة زائفة الثراء وصادقة الفقر: يتكشف ثراؤها العقيم في المترادفات الغزيرة التي لا تعني شيئاً، ويظهر فقرها الصادق في خلوها «من الألفاظ المعبّرة عن الأفكار العميقة والآراء الصعبة غير المألوفة.ص:٧٥». يسوق كامل حجة استعارها من الألماني هيردر، الذي درس نشأة اللغات في أواخر القرن الثامن عشر، وتوصل إلى نتيجة تقول «إن اللّه لا يمكن أن يكون خالق اللغات، لأن اللغات قاصرة معيبة. واللّه كامل منزه عن النقص». خلق اللّه الإنسان وخلق الإنسان اللغات في بيئات مختلفة، بعضها يتنوع وغني باللغة، وبعضها فقير في اللغة وغيرها. تعثر اللغة الفقيرة على آيتها في اللغة العربية، التي تعرب مفرداتها الغزيرة عن نقص في الخيال، ويدلل نحوها المعقد على الخمول والجمود.

فسّر كامل بؤس الأدب العربي بفقر لغته، وفسّر فقر اللغة بعقلية ضيقة، تحجب ضيقها بركام لغوي عقيم، وعيّن عقلية المترادفات عقلية بدوية، يستغرقها المحسوس المباشر، على خلاف العقلية المتمدنة، التي تتميز بالخيال الواسع والقدرة على التجريد. تساوي العقلية الضيقة مكاناً ضيقاً وزماناً يساوي مكانه، كما لو كان المكان–الزمان يسيطر على من يعيش فيه، مقصياً العقل والخيال ومكتفياً بالحواس. وآية الضيق في ألوانه المختلفة هي البادية. التي تلقن البدوي ركاماً لغوياً مثقلاً بتفاصيل المرئي والمحسوس. بيد أن المسألة، وكما يذهب عادل كامل، لا تقوم في لغة أنتجتها بيئة فقيرة منذ زمن بعيد، بل في كتّاب يقبلون اليوم باللغة كما جاء بها الزمن القديم: «لقد صنع الجاهليون لغة تناسب بيئتهم. أما الكتاب المتأخرون فقد صنعوا بيئة تناسب لغة الجاهلية. ص:٨٣».

دار عادل كامل حول أسئلة كثيرة، دون أن يطرح السؤال الذي يودّ أن يطرحه، المتمثل بعلاقة اللغة بالدين، أو علاقة اللغة بالنص القرآني. أشار إلى «الشيخ الوقور ومواعظه الفاتنة وإلى «الخطب المنبرية»، وحاذر من الذهاب إلى ما وراء ذلك. وما لم يقل به الروائي، الذي أكثر من الرجوع إلى سومرست يوم وستيفنسون وبرناردشو وإمرسون، يمس موضوعين محددين: أولهما معنى اللغة العربية في الموروث الإسلامي، وثانيهما معنى الإصلاح اللغوي في الوعي الموروث. إن اللغة العربية، في حدود الموضوع الأول، لغة مقدسة، قدسها القرآن الكريم، هو مجلاها وحافظها وآية على عبقريتها ودليل ديمومتها، ولأن القرآن كتاب اللّه فإن اللغة القرآنية لغة إلهية، قال ابن قتيبة: «وإنما يعرف فضل القرآن من كثر نظره واتسع علمه وفهم مذاهب العرب

وافتتانها في الأساليب وما خص الإله بها لغتها دون جميع اللغات، فإنه ليس في جميع الأمم أمة أوتيت من البيان واتساع المجال، ما أوتيته العرب خصّيصي من اللّه». اللغة العربية، وقد اختص بها اللّه العرب دون غيرهم، لغة أولى منزّهة عن النقص، تامة لصيقة بالملأ الأعلى، متفرّدة تنكر ما تقبل به اللغات الأخرى.

استأنف الرافعي، بعد قرون، في «تحت راية القرآن»: «المعركة بين القديم والجديد» ما قال به «ابن قتيبة»: «إن هذه العربية بنيت على أصل سحري يجعل شبابها خالداً عليها فلا تهرم ولا تموت، لأنها أعدت من الأزل فلكاً دائراً للنيّرين الأرضيّين العظيمين. كتاب اللّه وسنة رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم، ومن ثم كانت فيها قوة عجيبة من الاستهواء كأنها أخذة السحر، لا يملك معها البليغ أن يأخذ أو يدع. ص: ٢٩». يتضمن المقدس سحراً يبطل المساءلة، وشباباً سرمدياً يترجم أزلاً فوق الشيخوخة والشباب.

يفضي تقديس اللغة العربية إلى تكفير من يطالب بإصلاحها، وإلى ذم من يدعو إلى تسهيل قواعدها، وإلى التشكيك بمن يتعامل معها موضوعاً مثل المواضيع الاجتماعية الأخرى. هناك أبداً مقدس لا يطاول، أبوابه النص القرآني ولغة إلهية تامة، هبة ميّز اللّه فيها العرب من غيرهم، وذلك في صيغة معقدة وجيعة، يحيل فيها العربي على الإسلامي والعربي الإسلامي على القرآني، والعربي الإسلامي القرآني على الملأ الأعلى. يتقدس العرب بلغتهم المقدسة، فتصبح اللغة ديناً والمخزون اللغوي مخزوناً إيمانياً والمساس باللغة مساساً بالعرب، المدافعين عن لغة اللّه.

حين كتب الرافعي مقالته «الجملة القرآنية»، التي استأنفت حديث الجاحظ وابن قتيبة، حيّاه الأمير شكيب أرسلان بمقالة عنوانها: «ما وراء الأكمة»، تساوي بين العزوف عن «الأسلوب الجزل» ومناوأة القرآن: «كلا يا أيها الأخ. إن هذه الفئة لا تمج الفصاحة من حيث هي، ولا تدين بالركاكة التي كان يدين بها قسوس أحمد فارس فيسخر بهم ما يسخر ولا تحارب اللغة العربية نفسها ولكنها تحارب منها القرآن .. القرآن.. إن هذه الفئة تحارب القرآن والحديث وجميع الآثار الإسلامية. . ». لا جرم أن الأمير أرسلان يذود، صادقاً، عن دينه، ويحامي، مؤمناً، عن مقدساته، ويدرأ الخطر، صريحاً، عن موروثه. لكن شطط الغيرة وتزيد المحاماة وانفلات الحمية، كل ذلك يبلغ به موقعاً ضيقاً محوطاً بالعسف ومسكوناً بالتعصب وموطداً بالجور والمبالغة. ذلك أن الابتعاد عن الفصاحة لا يقرب من الكفر، فقد أخذ توفيق الحكيم بتعابير عامية وكتب عن الرسول العظيم، وتبسط محمد حسين هيكل باللغة في رواية «زينب» ودافع، لاحقاً، عن النبي والدعوة الاسلامية. والقول بتجاور العامية ومقت الإسلام يجعل من السواد الأعظم الناطق بالعامية كافراً، أو محبباً للكفر ومباغضة الدين، ومن الناطقين باللغة العربية المقعرة مؤمنين راشدين مدافعين عن الفلاح وأصول العقيدة. وواقع الأمر أن طه حسين كان مصيباً حين عرف القرآن بأنه القرآن، فلا هو شعر ولا هو نثر، إنه القرآن الكريم لا أكثر، الذي يحاكي ذاته ويخفق من يحاكيه، لأنه لغة إلهية. بهذا تكون اللغة العربية مقدسة ومبتذلة في آن، مقدسة في «جملتها القرآنية» ومبتذلة في أشكالها اللغوية الأخرى، التي تنوس بين لغات الاختصاص المحددة، لغة الطب مثلاً،

ولغات عامية فقيرة مهلهلة، ترى إلى أجزاء المواضيع بأجزاء لغوية مشوشة. وبداهة فإن ما عاينه عادل كامل، وبكثير من الجور والشطط، هو اللغة العربية في شكلها الدنيوي، الذي يتوزع على لغات ولهجات وعلى أمية طاغية، تؤمن بالله ورسله وكتبه، ولا تعرف من اللغة العربية الجزلة شيئاً. والسؤال الأبسط هنا هو التالي: إن كانت «الجملة العربية» لا تنفصل عن «الجملة القرآنية» فكيف تنتسب إلى الإسلام جماعات أمية حاشدة لا تحسن القراءة والكتابة ولا النطق العربي السليم؟ هذا إلا إذا آمنا بـ «إيمان الاختصاص» وقوامه النحاة وعلماء اللغة، وبـ «الاسلام المتزندق»، الذي يضم مئات الملايين من السواد والعامة والعوام.. أو: كيف يختصر تاريخ اللغة كله إلى فترة عارضة منه هي الفترة الجاهلية؟

بعيداً عن ميتافيزيقا اللسانيات، طرح عبد الله العروي بعد خمسين عاماً، ما طرحه عادل كامل بشمولية وهدوء، في كتابه: «ثقافتنا في ضوء التاريخ». رأى الفيلسوف والمؤرخ المغربي في اللغة المكتوبة واللغة المحكية ظاهرتين اجتماعيتين مختلفتين، وأكد أن لغة المجتمع، بصيغة المفرد، لا وجود لها، لأن اللغة المجتمعية لغات، أو مستويات لغوية متفاوتة، يمكن ترتيبها من «الأقل إلى الأكثر تجريداً واستقراراً»: اللّهجات وهي مستعملة في الحياة اليومية، اللسان الرسمي المكتوب الذي خضع إلى عملية «تنميط وقوعدة»، اللغات الإصلاحية، التي يلجأ إليها أهل الاختصاصات المختلفة، وأخيراً لغة الرموز المرتبطة بالعلوم النظرية، كالرياضيات وغيرها. ومن بين هذه المستويات، يلعب الثاني منها. أي اللسان المقوعد، بلغة العروي، دور الوساطة بين المستويات الأخرى التي عليها، وبنسب متفاوتة، أن تعود إلى المستوى الثاني وتستعين به. غير أن على المستوى الثاني أن يدفع ثمن وظيفته ركوداً وجموداً، بسبب قواعده الثابتة، التي تنصبّه وسيطاً بين المستويات وتمنع عنه مرونتها وقدرتها على التطور في آن. وإذا كانت القواعد الثابتة في المستوى الثاني تحرّض، منطقياً، على الثبات والركود، فإن عطفها على مقدس، كما هو حال اللغة العربية، يوطد الثبات ويبارك الركود. يحضر هنا سؤال الفصاحة، الذي يعارض التحوّل ويرى في التبدل هرطقة، والذي إن تحصّن بالمقدس حول الفصاحة إلى صنعة مكتملة بذاتها، تضع نفسها فوق الصناعات الأخرى وتحكم عليها. تتحول العلاقات الاجتماعية، أو يمسّها بعض التغيّر، وتظل الفصاحة المقدسة ثابتاً لا يتغيّر ولا يقبل بمبدأ التغيّر، بسبب وحدة الفكر واللغة، التي تؤكد الثبات عنصراً محايثاً للعلاقتين. وهذا ما استنكره عادل كامل، وهو يعاين عنصراً ثابتاً في حقل اجتماعي متغير، ويقتفي آثار لغة لا تتطور في أدب واهن الحركة، وفي نقد أدبي قائم على الثابت والترويج لسحر الثبات.

«يقتضي حل المشكل اللغوي وجود سلطة قومية»، يقول عبد الله العروي. وما يقول به الفيلسوف يصطدم، في حال اللغة العربية، بعائقين متوالدين: أولهما مقدس لغوي يمسح التجربة التاريخية بمحاة الكمال الذي لا تاريخ له، وثانيهما سلطة قومية ضعيفة، يملي عليها ضعفها اللواذ بالمقدس والدنيوي وما بينهما، مانعاً الإصلاح اللغوي المطلوب، الذي لا ينفصل عن إصلاح بنيوي متعدد المستويات. تستدعي جملة العروي السلطة القومية المهيمنة، التي تستقي شرعية

إصلاحها، لغوياً كان أم دينياً، من شرعية وجودها التاريخي، المعبّر عن إرادة مجتمعية حرة وطليقة. ليس غريباً، والحالة هذه، أن يتم ربط الإصلاح اللغوي بالثورات الاجتماعية المنتصرة، كالثورة الفرنسية والصينية وغيرهما.

ميّز عادل كامل بين «الأدب اللفظي»، الذي يعيد إنتاج لغة ثابتة، و «الأدب الحي»، الذي يكتب بلغات الحياة وهو يقرأ أسئلتها المفتوحة. لكنه نسي، وقد فتنته المراجع الأدبية الغربية، أن سؤاله الصحيح عن التجديدين اللغوي والأدبي لا يبدأ من اللغة العربية في ذاتها، ولا من بيئة جاهلية مستحدثة، لأن عليه أن يبدأ من السلطة السياسية، التي تنتج «الأدب اللفظي» ويعيد إنتاجها «الأدب اللفظي» في آن.

٩ ـ ملاحظة مجزوءة:

تقترح دراسة ميلاد الرواية العربية، في ميلادها وتطورها، أكثر من منهج. نكتفي بالإشارة إلى اثنين منهما: أولها يأخذ بالتعاقب الزمني، منقباً في السنوات المتلاحقة عن روايات متلاحقة. يتكشّف هذا المنهج، وهو مدرسي لا تعوزه البراءة، وصفياً- احصائياً، يساوي بين الظاهرة الروائية والكمّ المكتوب المنتسب إليها، سواء أكان حكايات وعظية أم بوحاً إنشائياً سيء الصياغة. يدور المنهج الثاني، وهو أكثر اتساعاً، حول تاريخ المعايير الجمالية، الذي يردّ إلى التاريخ الاجتماعي، مستدعياً الإيديولوجيات الاجتماعية في تعييناتها المختلفة. لا يفصل هذا المنهج بين الجمالي والاجتماعي ولا بين الجنس الأدبي وتقنيات الكتابة، ويرى في الجمالي- التقني مرآة للاجتماعي وشاهداً عليه. وهو في هذا يعزل الكيف الإبداعي عن الكم المتداعي، والإيديولوجيا الروائية عن الوعظ الفقير.

تضيء الروايات الست السابقة، بأشكال لا متكافئة، علاقة الجمالي بالاجتماعي والتقني بالكتابي، سواء أكانت الكتابة الروائية متقدمة على شروطها الاجتماعية، كما هو حال يحيى حقي على سبيل المثال، أم امتداداً مقنّعاً للاجتماعي واستطالة له. وبسبب هذا، يكون الإشكال الروائي، كما قالت به الروايات المتتابعة، جمالياً واجتماعياً في آن، مفرداته: الوعي المغترب – فرح انطون، الوعي المنقسم- حافظ ابراهيم، التوهّم المجتمعي – طه حسين، التصور الكلي للعالم- عباس العقاد، الفردية والحرية- يحيى حقي، التعددية اللغوية- عادل كامل. يمكن ان نسأل هنا: ما الذي يوحّد بين ستة نصوص مختلفة في التصورات والأساليب وأزمنة الكتابة؟ يقول الجواب، من وجهة نظر تاريخ الرواية العربية ومصائرها، بـ : الإخفاق. لا بمعنى الروائي الذي أخفق في كتابة نص متسق العلاقات، بل بمعنى إخفاق المجتمع في توليد شروط الكتابة الروائية. وقد يرى البعض في تعبير الإخفاق عمومية لفظية فقيرة المعنى، شاهراً اسم محفوظ وغيره، دون أن يصيب الحقيقة، ذلك ان فوز الرواية، كما إخفاقها، يتحدد بتحولها إلى ظاهرة مجتمعية، على صعيد القراءة والكتابة. وهو أمر ما عرفته الرواية العربية، ولا تزال لا تعرفه حتى اليوم.

انتقل الروائي العربي، في مسار إبداعي دؤوب، من «المدن الثلاث» إلى «نجمة أغسطس»

ومن «ليالي سطيح» إلى «الزيني بركات»، ولم ينتقل مجتمعه من قضايا البلاغة والقمع والتفكك إلى قضايا أخرى. ولعل هذا الركود، الذي يتاخم الاستنقاع، هو الذي يسمح للباحث الأدبي أن يقارن، على مستوى الموضوع، بين «ليالي سطيح» و «حكاية المؤسسة» لجمال الغيطاني، التي جاءت بعدها بقرن من الزمن تقريباً، وبين «المدن الثلاث» و «الزلزال» للطاهر وطار، التي أعقبتها بسبعة عقود، و «سارة» و «شمس الغجر» لحيدر حيدر ... يتجلى إخفاق الرواية العربية في المواضيع الراكدة، التي عالجتها بأساليب متعددة، وفي القارئ الذي لم تظفر به، بعد مائة عام، إلا بشكل مجزوء. يحدّد هذان العنصران، على الأقل، الرواية جنساً إبداعياً حداثياً يسائل مجتمعاً أخطأ حداثته التاريخية، بل يمكن القول: إن تاريخ الرواية العربية هو تاريخ تحققها الذاتي وإخفاقها الاجتماعي. وهذه المفارقة، التي تضع الجنس الروائي داخل المجتمع وخارجه في آن، صاغت رواية لها إشكال خاص بها. جوهره الاغتراب، لا بمعنى الإنسان الذي استلبته الآلة وأفزعته الحرية الوافرة، بل بمعنى الاغتراب عن التاريخ الكوني، الذي قيّد الزمن العربي إلى خصوصية بائرة، تحوّل الحرية والعدالة والاستقلال الوطني إلى دعوات مارقة. وعن المقولات الأخيرة كتبت الرواية العربية، مسائلة تاريخاً مقيّداً، صيّر الزمن إلى لغز والفضول المعرفي إلى احجية و «الفردية الطليقة» إلى مجرد احتمال، وحوّل «التاريخ المغترب» إلى موضوع روائي أثير.

مراجع الدراسة :

١ ـ عبد الرحمن الكواكبي، طباع الاستبداد، موفم للنشر، الجزائر، ١٩٨٨.
٢ ـ نوربيرتو بوبيو: الليبرالية والديمقراطية، مؤسسة عيبال، دمشق، ١٩٩٤، ص: ٢٩، ص: ٦٩.
٣ ـ نظرية الرواية في الأدب الإنجليزي الحديث، دراسات بقلم فرجينيا وولف وآخرين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٤، ص: ١٦٩ - ١٧٠.
٤ ـ الإمام محمد عبده : الإسلام بين العلم والمدنية، دار المدى، دمشق، ٢٠٠٢.
5 - Christian Meier: La naissance du politique, gallimard, Paris, 1980, chapitre X'P: 309 - 351.
6 - Claude Lefort: Essais sur le politique, eds du seuil, 1986, 3e partie p.p: 197 - 215.
٧ ـ فرح أنطون: المؤلفات الروائية، دار الطليعة، بيروت، ١٩٧٩ (انظر مقدمة رواية: «الدين والعلم والمال»).
٨ ـ مناهل الأدب العربي، فرح أنطون، مكتبة صادر، بيروت، ١٩٥٠، ص: ٥٦.
٩ ـ حافظ إبراهيم : ليالي سطيح، كتاب الهلال، مصر، ١٩٥٩.
١٠ ـ ج. هيوارث دن: الأدب العربي وتاريخه في العصر الجاهلي، مكتبة الثقافة العربية، لا ذكر لمكان النشر أو تاريخه (انظر: نثر الكهان، ص: ٨١ - ٨٣).
١١ ـ طه حسين: دعاء الكروان، مطبعة المعارف ومكتبتها بمصر، ١٩٣٤.
١٢ ـ طه حسين: فصول في الأدب والنقد، مطبعة المعارف ومكتبتها بمصر، ١٩٤٥، ص: ١٠٨.
13 - Matti Moosa: The origins of modern arabic fiction. Second edition, part 10. p.p: 219 - 253.
١٤ ـ عباس محمود العقاد: سارة، كتاب الهلال، مصر، ١٩٥٨.
١٥ ـ د. عبد المحسن طه بدر: تطور الرواية العربية الحديثة، دار المعارف بمصر، الطبعة الثانية، ١٩٦٨، (الجزء الخاص برواية العقاد، ص: ٣٥٦ - ٣٧٢).
١٦ ـ محمد كامل الخطيب: نظرية الرواية ـ قضايا وحوارات النهضة العربية، دمشق، ١٩٩٠ (انظر: الشعر والقصة للأستاذ العقاد ورد نجيب محفوظ عليه ص: ١٥٤ - ١٦٦).
١٧ ـ يحيى حقي: قنديل أم هاشم، اقرأ، دار المعارف بمصر، ١٩٥٤.
١٨ ـ عادل كامل: مليم الأكبر، مكتبة مصر ومطبعتها، ١٩٤٤.
19 - U. Eco: La recherche de la langue parfaite, seuil, paris, 1994, chapitre, 1: 21- 39.
٢٠ ـ ابن قتيبة: تأويل مشكل القرآن، دار التراث، القاهرة، ١٩٧٣، ص: ١٢.
٢١ ـ مصطفى صادق الرافعي: تحت راية القرآن: المعركة بين القديم والجديد، مطبعة الاستقامة، القاهرة، ١٩٦٣، ص: ٢٩. (أدرج المؤلف في كتابه مقالة الأمير شكيب أرسلان، ص: ٣١ - ٣٩).
٢٢ ـ عبد الله العروي: ثقافتنا في ضوء التاريخ، المركز الثقافي العربي، بيروت ـ الدار البيضاء، الطبعة الثالثة ١٩٩٢، ص: ٢٠٩ - ٢٢٩.
23 - Niklas Holzberg: The anciente novel, routledge, london and new york, 1995, p.p: 28 - 43.
24 - Poetics, vol 14, nos: 3 - 4, august 1985, north - holland Amsterdam. (199 - 209).

فلسطين
في أدب الرحلات

أبرياء في الخارج
مشاهدات في القدس والناصرة

مارك توين

الفصل الأول

هبطنا من جبل طابور، عبرنا أحد الأودية العميقة الضيقة، واقتفينا أثر الطريق الصخرية عبر التلال إلى الناصرة ـ على مسافة ساعتين. لا تقاس جميع المسافات في الشرق بالأميال، بل بالساعات. الحصان الجيد يقطع ثلاثة أميال في الساعة، مهما كانت طبيعة الطريق. لذا، فإن الساعة الواحدة، هنا، تعادل ثلاثة أميال.

طريقة العد هذه بليدة ومزعجة، وما لم يتعود عليها الإنسان بالكامل، فإنها لا تجلب معلومات إلى عقله، إلا إذا وقف وترجم الساعات الوثنية إلى أميال مسيحية، تماما كما يفعل الناس مع كلمات محكية بلغة أجنبية يلمون بها، لكنهم ليسوا على دراية كافية تمكنهم من إدراك المعنى على الفور. كما تُقاس المسافات التي يقطعها الناس مشيا على الأقدام بالساعات والدقائق، ولا أدرى ما هي قاعدة القياس في هذه الحالة.

في القسطنطينية تسأل: «كم تبعد القنصلية؟»، يرد الناس: «حوالي عشر دقائق». «وكم تبعد وكالة لويدس؟»، «ربع ساعة»، «وكم يبعد الجسر السفلي؟»، «أربع دقائق». أنا غير متأكد من صحة هذا الكلام، واعتقد أن من يفصّل بنطالا هناك يطلب طول الساق ربع دقيقة، ومساحة الخصر تسع ثوان.

ساعتان من طابور إلى الناصرة ـ وبما أن الطريق غير طبيعية، متعرّجة وضيقة، كان لا بد لنا من الالتقاء بكل طوابير الجمال وقوافل الحمير بين أريحا وجاكسونفيل[١] في ذلك المكان بالذات،

مارك توين، أحد أبرز الكتاب الأميركيين في القرن التاسع عشر. وقد زار فلسطين في عام ١٨٦٧، ونشر يومياته عن الرحلة في كتاب بعنوان «أبرياء في الخارج» عام ١٨٦٩.

١ لم توجد في فلسطين بلدة أو قرية بهذا الاسم، والأرجح أن توين يشير إلى بلدتين أميركيتين بهذا الاسم، لتقريب المسافة إلى ذهن القرّاء الأميركيين، إذ توجد الكثير من البلدات التي تحمل اسم أريحا في الولايات المتحدة.

لا في مكان آخر. الحمير غير مقلقة، فهي صغيرة الحجم ويمكن القفز فوقها بالحصان إذا تحلى بالشجاعة، لكن الجمال لا يمكن القفز فوقها. الجمل مرتفع ارتفاع مسكن من البيوت العادية في سوريا، وهذا يعني أن الجمل أطول بقدم أو اثنتين، وأحيانا ثلاث أقدام، من رجل جيد الحجم.

وفي هذا الجزء من البلد، تتكوّن حمولته في أغلب الأحيان من خرجين عملاقين، واحد على كل جانب، ويحتل مع حمولته مساحة عربة للنقل. تخيّل مواجهة عائق كهذا في طريق ضيقة. فالجمل لا يتزحزح حتى أمام ملك، يمشي بهدوء على الطريق، تتأرجح حمولته إلى الأمام بحركات طويلة منتظمة كالبندول، وعلى كل من في طريقه إخلاء الطريق بسلام، أو التعرّض للهرس تحت ثقل الخرجين الهائلين.

كان السفر مزعجا لنا، ومتعبا بالتأكيد للجياد. اضطررنا للقفز فوق ألف وثمانمائة من الحمير، وواحد، فقط، من جماعتنا ترجل عن مطيته أقل من ستين مرّة بفضل الجمال. يبدو أن هذه العبارة تتسم بالمبالغة، لكن الشاعر يقول: «ليست الأشياء ما تبدو عليه». ولا يمكنني التفكير الآن بما يسبب رجفة خوف مؤكدة أكثر من تسلل جمل بخطوات غير مسموعة خلف شخص، ولمس أذنه بشفته السفلى المتدلية. ذلك ما حدث لصبي، يجلس مسترخيا وشارد الذهن على السرج. نظر إلى أعلى فرأى الطيف المهيب يحوّم فوقه، بذل جهودا محمومة للهرب، لكن الجمل تمكن منه، وعضه في الكتف. وكان هذا الحدث المشوّق الوحيد خلال الرحلة.

في الناصرة، خيّمنا في حقل للزيتون قرب سبيل مريم العذراء، وجاءنا ذلك «الحارس» العربي المدهش للحصول على بقشيش مقابل ما قدمه من «خدمات»، إذ سار خلفنا من طبريا، ورد عنّا مخاطر غير مرئية بهول سلاحه. كان الترجمان قد دفع لسيده، وهذا لا يعني شيئا ـ إذا استأجرت، هنا، رجلا ليعطس نيابة عنك، واختار رجل آخر مساعدته، ينبغي أن تدفع للرجلين. فلا أحد يفعل شيئا بلا مقابل.

ولا شك أن هؤلاء الناس شعروا بالدهشة عندما سمعوا عن طريق الخلاص المعروضة عليهم «بلا مال ولا ثمن». وإذا كانت آداب السلوك، والناس أو العادات في هذا البلد، قد تغيّرت منذ زمن المخلّص، فإن شخصيات الكتاب المقدس ومجازاته ليست بالدليل على ذلك.

دخلنا دير اللاتين الكبير المبني، كما تقول الروايات، في مكان بيت العائلة المقدسة. هبطنا على درج خمس عشرة خطوة تحت الأرض، ووقفنا في كنيسة صغيرة تعج بأقمشة مزيّنة تتدلى من السقف، ومصابيح فضية، ولوحات زيتية. على الأرضية الرخامية، تحت المذبح، بقعة يُؤشر عليها بصليب، جعلتها قدم العذراء مقدسة إلى الأبد، عندما وقفت عليها لتلقي رسالة الملاك.

كيف لمكان كهذا على قدر كبير من البساطة والعادية أن يشهد حدثا على هذا القدر من الجلال. مشهد البشارة نفسها ـ الحدث الذي أحيت ذكراه مزارات عظيمة ومعابد ضخمة في كل مكان من العالم المتحضر، الذي جعل منه أمراء الفن أقصى طموحاتهم لتصويره بما يليق به في لوحاتهم، البقعة ذات التاريخ المألوف لكل طفل في كل بيت ومدينة وكوخ مغمور في أبعد مكان من العالم المسيحي، البقعة التي يمكن لأعداد لا تحصى من الرجال في مشارق الأرض ومغاربها أن تكد وتتعب للوصول إليها، وتعتبر رؤيتها ميزة لا تقدر بثمن.

كان من السهل التفكير بأشياء كهذه. ولكن لم يكن من السهل بالنسبة لي الارتفاع إلى مهابة الموقف. إذ يمكنني الجلوس على مسافة بضعة آلاف من الأميال، وتخيّل ظهور الملاك، بأجنحته الظليلة، ومحياه البرّاق، ومراقبة المجد المنساب على رأس العذراء، بينما تهبط الرسالة من لدن العرش الإلهي إلى أذنيها ـ يمكن لكل شخص وراء المحيط أن يتخيّل هذا، لكن القلة القليلة تستطيع تخيّله هنا.

رأيت المحراب الصغير الذي هبط منه الملاك، ولم استطع ملء ذلك الفراغ. الملائكة التي أعرفها مخلوقات ذات نزوات متقلبة ـ ولا تتناسب مع كوى صغيرة في الصخر الحقيقي. الخيال يشتغل أفضل ما يكون في مناطق بعيدة، وأشك أن يتمكن إنسان من الوقوف في مغارة البشارة، وأن ينجح في إسكان جدرانها المصنوعة من حجارة ملموسة بالصور الشبحية في دماغه.

أرونا عمودا مكسورا من الغرانيت يتدلى من السقف، قالوا إن الفاتحين المسلمين في الناصرة قطعوه إلى نصفين، على أمل لم يتحقق بإسقاط الحرم المقدس، لكن العمود ظل معلقا بفضل معجزة في الهواء، ورغم عدم ارتكازه إلى شئ، إلا أنه شكّل وما زال دعامة للسقف. وبحكم أن تلك القصة رويت بالتساوي على مسامع خمسة أشخاص، لم يكن من الصعب تصديقها.

لا يفعل رهبان اللاتين الموهوبون هؤلاء شيئا يعاني من النقص. إذا أردوا أن ترى الأفعى النحاسية التي ألقيت في القفر، فما عليك سوى الاقتناع أن العمود الذي ألقيت من فوقه في حوزتهم، وحتى الحفرة التي انتصب فيها. لديهم «مغارة« البشارة، هنا.

وهذه على قدر من البداهة كوجود الحلق في الفم، ولديهم مطبخ العذراء، أيضا، وحتى حجرة جلوسها، حيث نظرت هي ويوسف إلى المخلّص الطفل يلهو بألعاب أطفال عبرية قبل ألف وثمانمائة عام. الأشياء كلها تحت سقف واحد، وكلها نظيفة، «مغارات« رحبة ومريحة. ويبدو من المدهش أن الشخصيات ذات العلاقة الحميمة بالعائلة المقدسة عاشت دائما في مغارات ـ في الناصرة، وبيت لحم، وفي إفسوس الإمبراطورية، ورغم ذلك لم يفكر أحد من معاصريهم أن يفعل شيئا من هذا القبيل. وإذا كانوا قد فعلوا، فقد اندثرت مغاراتهم، وما علينا سوى التعبير عن مشاعر الدهشة أمام معجزة الحفاظ على المغارات المعنية في هذا الكلام.

عندما هربت العذراء من غضب هيرود، لجأت إلى مغارة في بيت لحم، وهي مازالت موجودة حتى اليوم. مذبحة الأبرياء في بيت لحم وقعت في مغارة، المخلّص وُلد في مغارة ـ يزورهما الحجاج حتى الآن. ومن الأمور الغريبة جدا أن تلك الأحداث الجسيمة وقعت جميعها في مغارات ـ وهذا من طالع السعد الكبير، لأن أشد البيوت صلابة تتحول إلى حطام مع مرور الزمن، لكن مغارة في الصخر الحي تبقى إلى الأبد.

حكاية المغارة هذه تدليس، لكنها خديعة على الناس أن يشكروا الكاثوليك من أجلها. فكلما اكتشفوا بقعة أصبحت مقدسة بفعل حدث في الكتاب المقدس، سارعوا إلى بناء كنيسة ضخمة، تكاد تبقى أبد الدهر، في تلك البقعة، وحافظوا على ذكراها لأجيال المستقبل. ولو تُرك هذا الأمر الجليل للبروتستانت لما عرفنا حتى اليوم أين توجد القدس، ولما وجد بين الناس من يستطيع الإشارة إلى مكان الناصرة.

العالم مدين للكاثوليك بالنية الطيبة حتى بفضل وضاعة، تبعث على السرور، أدت إلى حفر تلك المغارات الزائفة في الصخر. فمن الأفضل، بالتأكيد، النظر إلى مغارة، اعتقد الناس بصدق على مر القرون أن العذراء عاشت فيها ذات يوم، بدلا من تخيّل مكان لسكناها في موضع آخر، في أي مكان، وفي لا مكان، في كافة أنحاء بلدة الناصرة هذه. هناك أماكن مختلفة في البلد. الخيال لا يعمل بهذه الطريقة. ولا يُعقل ألا تتوفر بقعة معينة لتتسمّر فوقها العيون، ويتمحور حولها الاهتمام، ويُفكر بها الناس. ولا يمكن أن تندثر ذكريات الحجاج، بينما تبقى صخرة بلايموث حيّة لدينا. كان رهبان الزمن الماضي حكماء، فقد عرفوا كيفية وضع دعامات لحكاية يستسيغها الناس لتبقى في مكانها إلى أبد الدهر.

زرنا الأماكن التي اشتغل فيها يسوع نجارا لمدة خمسة عشر عاما، وحيث حاول الوعظ في المعبد فطردته عصابة من الرعاع. الكنائس الكاثوليكية تنتصب فوق تلك الأماكن، وتحمي الأجزاء الصغيرة الباقية من الجدران القديمة. وقد اقتطع حجاجنا شظايا منها. زرنا، أيضا، كنيسة جديدة في وسط البلدة، مبنية حول صخرة يصل طولها إلى اثني عشر قدما، وسمكها أربعة أقدام، فقد اكتشف الرهبان قبل بضع سنوات أن الحواريين استراحوا فوق هذه الصخرة ذات يوم بعد عودتهم من بلدة كفر ناحوم [وردت في العهد الجديد، ولا يوجد لها أثر في فلسطين في الوقت الحاضر] فسارعوا للحفاظ على الأثر المقدس. الآثار المقدسة مقتنيات جيدة جدا، إذ يُنتظر من المسافرين دفع المال مقابل رؤيتها، وهم يفعلون ذلك بسرور. نحن نُعجب بهذه الفكرة. ولا يمكن لأحد أن يعاني من تأنيب الضمير لأنه دفع مالا للحصول على معرفة.

ولو كان الأمر في أيدي الحجاج لأخرجوا عدة الكتابة ونقشوا أسماءهم على الصخر، وكذلك أسماء القرى الأميركية التي جاءوا منها، لكن الرهبان لن يسمحوا بشيء من هذا القبيل. وإذا أردنا قول الصدق، فإن جماعتنا نادرا ما أساءت التصرف، رغم أن أشخاصا كانوا معنا في السفينة لن يضيعوا فرصة للقيام بعمل من هذا النوع. الخطيئة الأولى لجماعتنا هي شهوة الحصول على «عيّنات»، وأفترض أنهم عرفوا الآن حجمها بالبوصة، ووزنها بالطن، ولا أتردد بالقول إنهم سيعودون في الليل لاقتلاعها من مكانها!!

«سبيل العذراء» هذا تقول الرواية هو المكان الذي كانت مريم تجلب منه الماء، عشرين مرّة في اليوم، في صباها، وكانت تحمله في جرّة على رأسها. الماء يسيل من صنابير في جدار بناء قديم يقع على مسافة بعيدة عن بيوت القرية. وما زالت صبايا الناصرة يتوافدن على السبيل بالعشرات للحصول على الماء، يضحكن ضحكات مستهترة ويمزحن بأصوات تشق عنان السماء.

بنات الناصرة مقبولات. عيون بعض البنات واسعة ولامعة، ولا تملك واحدة منهن وجها جميلا. ترتدي البنات ثوبا من قطعة واحدة في العادة. الثوب فضفاض، بلا شكل، وبلا لون محدد، وغالبا ما يكون مجرد أسمال. ويضعن من أعلى الرأس إلى الفك شرائط غريبة الشكل من القطع المعدنية ـ على غرار جميلات طبريا ـ وفي رسغ اليد والأذن، يضعن مصاغا من النحاس. لا يرتدين أحذية وجوارب. هن أكثر البنات اللاتي رأيناهن في هذا البلد إنسانية وطيبة حتى الآن. ولكن مما لا شك فيه أن أولئك العذراوات البديعات يفتقرن إلى الجمال بدرجة تدعو إلى الحزن.

قال أحد الحجاج - «المتحمس« : «انظروا إلى تلك البنت الطويلة الرشيقة! انظروا إلى طلعتها الجميلة التي تشبه السيدة العذراء».

وفي الحال قال حاج آخر: «لاحظوا تلك البنت الطويلة الرشيقة، يا للحسن الملوكي البديع على محياها، كأنه حُسن السيدة العذراء».

قلت: «ليست طويلة، بل قصيرة القامة، ليست جميلة، بل مقبولة، إنها رشيقة إلى حد ما، ولكنها شديدة الصخب».

ولم يتأخر الحاج الثالث والأخير، الذي تقدم وقال: «آه، يا لها من بنت طويلة، رشيقة. يا لبهاء جمال يليق بملكة، كبهاء المادونا!».

صدرت الأحكام دفعة واحدة. ولم يبق سوى البحث عن مرجعيات لتلك الآراء. وقد عثرت على المقطع التالي، لمن؟ لويليام. س. غريمس:

«بعدما امتطينا ظهور الجياد، سرنا في اتجاه السبيل، لنلقي نظرة أخيرة على نساء الناصرة، اللائي كن أجمل ما شاهدنا من نساء في الشرق. وعندما اقتربنا من الحشد، تقدمت بنت في التاسعة عشرة من مريم وقدمت لها كأسا من الماء. كانت تتحرك برشاقة، تليق بملكة، هللنا على الفور لجمال كجمال المادونا على محيّاها.

فجأة شعر وايتلي بالعطش، وتوّسل بعض الماء، شرب الماء ببطء، بينما تركزت عيناه من فوق حافة الكأس على عينيها السوداوين الواسعتين، ترنو إليه مستطلعة، كما يرنو إليها. وفي الحال، شعر موررايت بالعطش، أيضا، ناولته الماء، لكنه أراق بعضه ليطلب المزيد، وعندما وصلني الدور، أدركت البنت اللعبة، فامتلأت عيناها بالدعابة وهي تنظر إليّ، ضحكت من القلب، وشاركتني الضحك، بمرح عذراء ريفية في ناحية أورانج القديمة [في أميركا]. وكم رغبت في الحصول على رسم لها. إن رسما للمادونا بوجه كوجه بنت الناصرة الجميلة، مصدر «جمال وسرور إلى الأبد».

هذا هو الكلام المعاد والمكرر، الذي جلبوه لنا من فلسطين على مر العصور. خذني إلى فنمور كوبر للعثور على جمال الهنود، وإلى غريمس للبحث عن الجمال لدى العرب. لرجال العرب ملامح لطيفة، أما النساء فلا. يمكن لجميع الناس الاعتقاد أن مريم العذراء كانت جميلة، فليس من الطبيعي التفكير بشكل مغاير، ولكن هل يعني ذلك أن واجبنا العثور على الجمال لدى نساء الناصرة في الوقت الحالي؟

أحب الاستشهاد بغريمس لأنه يميل إلى الاستعراض، ولأنه على قدر كبير من الرومانسية، ولا يبدي كثيرا من الحرص على قول الحقيقة، لذلك فهو يخيف القارئ، ويستدعي غيرته، أو إعجابه.

لقد أنفق وقته في هذه الأرض المسالمة وإحدى يديه على المسدس، واليد الأخرى على منديله. وما لم يكن مشغولا بذرف الدمع على مكان مقدس، نراه على وشك قتل أحد العرب. وقد وقعت له في فلسطين أحداث مثيرة للدهشة أكثر مما وقع لرحالة آخر في هذا المكان، أو في أي مكان آخر، منذ وفاة مونشهاوزن.

في بيت جن، حيث لم يتدخل في شؤونه أحد، زحف من خيمته في منتصف الليل، وأطلق

النار على شبح اعتقد أنه لعربي يكمن فوق صخرة بعيدة ويضمر له الشر. قتلت الرصاصة أحد الذئاب، ولكنه يستعرض قبل إطلاق النار ـ مثيرا، كما عوّدنا، خوف القارئ:

«هل تخيّلت ذلك، أم رأيت شيئا يتحرك فوق الصخرة؟ إذا كان ذلك الشئ رجلا، لماذا لم يطلق النار؟ كنت في برنسي الأسود إلى جانب الخيمة البيضاء هدفا سهل المنال، وانتابني إحساس بدخول طلقة في حلقي، أو صدري، أو دماغي».

كائن طائش!

في الطريق إلى غوير أبو شوشة شاهد [ورفيقه] بدويين ف«تحسسنا مسدسينا، وأرخيناهما بهدوء تحت شالينا..» الخ.

رابط الجأش، دائما.

وفي السامرة، صعد التلة رغم أن سيلا من الحجارة ينهمر عليه، وأطلق النار على قاذفي الحجارة. يقول:

«لم أضيع فرصة واحدة لخلق انطباع قوي لدى العرب، مستعينا بجودة الأسلحة الأميركية والإنكليزية، ليدركوا خطر الهجوم على أحد الفرنجة المسلحين، واعتقد أنهم فهموا الدرس».

في بيت جن وبّخ سائقي البغال من العرب، ثم:

«اكتفيت بالاعتقاد إذا وقعت حادثة عصيان أخرى لأوامري، سأجلد المسؤول، كما لم يُجلد من قبل، وإذا لم استطع معرفة المسؤول عن العصيان، سأجلدهم كلهم، من أولهم إلى آخرهم، سواء وُجد من يقوم بجلدهم، أو اضطررت لجلدهم بنفسي».

شجاع جدا، هذا الرجل.

فقد سار على ظهر حصانه يسابق الريح بين الصخور في طريق شديدة الانحدار من قلعة بانياس إلى حقل البلوط، قاطعا «ثلاثين« قدما في القفزة الواحدة. وأنا مستعد تماما لجلب ثلاثين شاهدا من أهل الثقة للتدليل على أن العمل البطولي الشهير لبوتنام على صهوة الحصان لا يساوي شيئا أمام هذا العمل.

انظروا إليه ـ في حالة استعراض دائمة ـ يرنو إلى القدس، وقد غاب عنه هذه المرّة، سهوا، أن يضع يده على المسدس.

«وقفت في الطريق، يدي على عنق الحصان، أحاول بعيني الكليلتين تتبع معالم الأماكن المقدسة، التي رسخت لفترة طويلة في الذهن، لكن الدموع المنهمرة بسرعة فائقة حالت دون ذلك. كان موكبنا يضم ثلاثة من الخدم المسلمين، أحد رهبان اللاتين، واثنين من الأرمن، وأحد اليهود، وقد نظروا جميعهم بعيون ينهمر منها الدمع».

وإذا كان راهب اللاتين والعرب قد ذرفوا الدمع، فإنني متأكد تماما أن الخيل بكت، أيضا. وبهذا تكتمل الصورة.

ولكنه عندما تقتضي الضرورة يكون صلبا كالحجر الصوّان. في وادي لبنان سرق منه شاب عربي، مسيحي ـ يحرص على القول إن أتباع محمد لا يسرقون ـ كمية من البارود والرصاص ذات قيمة تافهة تبلغ عشرة دولارات. وقد أثبت الجرم على الشاب أمام احد الشيوخ، وأشاح بوجهه

وهم يجلدون الشاب. اسمعوا ما يقوله:

«في طرفة عين كان (موسى) على ظهره يعوي ويصرخ ويستغيث. لكنهم حملوه إلى الرواق أمام الباب، لنرى عملية الجلد، وقلبوه على وجهه. جلس رجل على ظهره، وآخر على ساقيه، وقد رفع الأخير قدميه إلى أعلى، بينما انهال عليه ثالث بسوط من جلد الكركدن ـ (الكرباج بالعربية يعني السوط المصنوع من جلد البقر، وإذا كان من جلد الكركدن، فهو الأسوأ على الإطلاق. ثقيل كالرصاص، ومرن جدا كالمطاط الهندي، يصل طوله حوالي أربعين بوصة، وهو مجدول يبدأ قطره ببوصة ويصل في الرأس إلى نقطة صغيرة، وعندما تنهال ضربته على أحد يترك أثرا طويل الأمد).

كان السوط يئز في الهواء مع كل ضربة، بينما موررايت المسكين في حالة كرب، ونعمة ونعمة الثانية (أم موسى وشقيقته) على وجهيهما تنتحبان وتستعطفان، وتتشبثان مرّة بساقيّ ومرّة بساقي وايتلي، أما الشقيق الآخر في الخارج فقد دوى صراخه في الهواء أعلى من صراخ موسى. حتى يوسف جاء مستعطفا على ركبتيه طالبا الرحمة، وأخيرا، بيتوني ـ الوغد الذي فقد كيس طعام في بيتهم، وكان الأكثر شكوى في الصباح ـ يأتي إلى الخواجا طالبا الصفح عن الشاب».

لكنه ليس بالشخص الذي يصفح. فقد «توقفت« عملية الجلد بصفة مؤقتة عند الضربة الخامسة عشرة لسماع الاعتراف. وعندها انصرف غريمس وحاشيته، وتركوا العائلة المسيحية كلها لدفع الغرامة، وتلقي العقاب الذي يراه الشيخ المسلم مناسبا.

«عندما امتطيت حصاني، استعطفني يوسف مرّة أخرى للتدخل والصفح عنهم، لكنني نظرت مستطلعا إلى الوجوه السمراء للواقفين، ولم اعثر في قلبي على أدنى قدر من الشفقة عليهم».

ثم يغلق المشهد بدفقة مفاجئة من المرح تتناقض كليا مع حزن الأم وأبنائها.

فقرة أخرى:

«مرّة أخرى أحنيت رأسي. ليس من العار أن يبكي الإنسان في فلسطين. بكيت عندما رأيت القدس، بكيت عندما رقدت تحت ضوء النجوم في بيت لحم. بكيت عند الشواطئ المباركة للجليل. لم تكن يدي أقل حزما على اللجام، غضبي لم يرتجف على الزناد، عندما سرت على ظهر الحصان والمسدس في يدي اليمنى على شاطئ البحر الأزرق (باكيا) لم يضعف بصري بفعل تلك الدموع، ولا ضعف قلبي أبدا. على من يهزأ من عاطفتي أن يغلق هذا الكتاب، لأنه لن يجد ما يرضيه في رحلتي عبر الأرض المقدسة».

لم يشعر ذلك الرجل بالملل أبدا.

أعرف أن ملاحظاتي على كتاب السيد غريمس فضفاضة. ولكن من اللائق والمشروع أن نتحدث عنه، فكتاب» حياة البراري في فلسطين« تمثيلي ـ أي يمثل طائفة من الكتب عن فلسطين ـ وكل محاولة لنقده إنما تنقد ذلك النوع من الكتب. وبما أنني أتعامل معه ككتاب يملك طاقات تمثيلية، سمحت لنفسي بإطلاق أسماء مستعارة على الكاتب والكتاب. وربما من الأفضل الكتابة عنه بهذه الطريقة.

الفصل الثاني

الناصرة مثيرة للاهتمام إلى حد بعيد، إذ تبدو وكأنها بقيت على حالها كما تركها يسوع. ويجد الإنسان نفسه مرددا في كل الأوقات: «على مدخل هذا الباب وقف الطفل يسوع ـ لعب في ذلك الشارع، لمس تلك الحجارة بيديه، وهام على وجهه فوق تلك التلال الطباشيرية. ومن يكتب عن طفولة يسوع سيجد نفسه مضطرا لوضع كتاب يجذب اهتمام الشباب والشيوخ على حد سواء. ويمكنني الحكم على هذا الأمر من خلال التشويق الكبير الذي وجدناه في الناصرة أكثر من أي مكان آخر في كفر ناحوم وبحر الجليل (بحيرة طبريا).

فلم يكن بالمستطاع، عند الوقوف أمام بحر الجليل تخيّل أكثر من فكرة بعيدة وغائمة عن الشخص المهيب الذي سار فوق الأمواج، كما لو كانت أرضا مستوية، الذي لمس الموتى فنهضوا وتكلموا. أقرأ من بين ملاحظاتي الآن، باهتمام جديد، بعض العبارات الواردة في طبعة أبوكريفية للعهد الجديد صدرت في العام ١٦٢١

مقتطف

«يسوع، تقبله عروس أصابها السحرة بالبكم، فيشفيها. صبية مجذومة تشفى بالماء الذي اغتسل به الصبي يسوع، لتصبح خادمة ليوسف ومريم. ابن مجذوم لأحد الأمراء يشفى بالطريقة نفسها.

«شاب حوّله السحرة إلى بغل، يشفى بمعجزة عندما يضعون يسوع الطفل على ظهره، ويتزوّج البنت التي شفيت من الجذام. وعندئذ يمجد الناظرون الربّ.

الإصحاح ١٦. يوّسع يسوع بمعجزة أو يضيّق بوابات، أوعية للحليب، أو صناديق صنعها يوسف بصورة غير مناسبة، رغم أنه لم يكن ماهرا في حرفة النجارة. ملك القدس يأمر يوسف ببناء عرش، يعمل يوسف لمدة عامين، ويجعل العرش أقصر بشبرين من المطلوب، يغضب الملك من يوسف، لكن يسوع يواسيه، ويطلب منه جذب جانب من العرش، بينما يجذب بنفسه الجانب الآخر، حتى يصل القياس المطلوب.

الإصحاح ١٩. يسوع يُتهم برمي طفل من فوق أحد السطوح، وبمعجزة يجعل الطفل الميت يتكلم، ليبرئ ساحته. يبحث عن ماء لأمه، ينكسر الإبريق، لكنه يجمع بمعجزة الماء في عباءة يرتديها ويعود به إلى البيت.

يرسلونه إلى معلّم الكتّاب، يرفض قراءة حروف الأبجدية، يهم المعلّم بجلده، لكن يده تصاب بالشلل».

المزيد من هذا الكتاب الطريف للأناجيل المرفوضة، هناك رسالة القديس كليمنت لأهل كورنثوس، التي استخدمتها الكنائس، واعتبرتها حقيقية قبل ألف وأربعمائة عام، أو ألف وخمسمائة عام، وقد جاء فيها عن قصة العنقاء الخرافية:

«١- فلنفكر بذلك القيام المدهش من الموت، الذي يقع في البلدان الشرقية، أي في جزيرة

العرب. ٢- يوجد طائر اسمه العنقاء، ولا يوجد منه سوى واحد في الزمان، يعيش خمسمائة عام، وعندما يحين وقت موته، يصنع لنفسه عشا من اللبان والمر، وأنواع أخرى من الطيب، ليدخل فيه مع انتهاء عمره ويموت. ٣- لكن لحمها المتحلل ينتج دودة من نوع خاص، ولأنها تقتات على عصارة الطائر الميت، ينبت لها ريش، وعندما تكبر وتصبح مكتملة الحجم، تأخذ العش الذي يضم عظام أمها، وتحمله من جزيرة العرب إلى مصر، إلى مدينة يقال لها هليوبوليس. ٤- تطير في وضح النهار، على مرأى من جميع الناس، تضع العش على مذبح الشمس، وتعود من حيث أتت. ٥- عندئذ يبحث الكهنة في سجلات الزمان، ليجدوا أنها عادت بعد خمسمائة عام بالضبط».

الشغل هو الشغل، ولا شئ يعادل مراعاة الدقة في المواعيد، خاصة إذا تعلّق الأمر بالعنقاء. تضم الفصول القليلة التي تصف حياة المخلّص أشياء كثيرة تبدو بلا معنى، ولا تستحق الاهتمام، لكن قسما كبيرا من الأجزاء المتبقية يشبه الكتاب المقدس في طبعته المقبولة. وثمة آية ما كان يجب شطبها، لأنها تتنبأ صراحة بالطريقة التي يُدار بها الكونغرس في الولايات المتحدة:

«١٩٩. ينظرون إلى أنفسهم نظرة تقدير عالية، يعتبرون أنفسهم حكماء، ورغم أنهم من الحمقى، إلا أنهم يتصرفون كمعلّمين».

لقد دوّنت هذه المقتطفات عندما عثرت عليها. ففي كل مكان في كاتدرائيات فرنسا وإيطاليا، يجد الإنسان روايات عن شخصيات غير مذكورة في الكتاب المقدس، ويسمع عن معجزات لم يرد ذكرها على صفحاته، وجميعها هنا، في النسخة الأبوكريفية من العهد الجديد، ورغم أن تلك الشخصيات والمعجزات شطبت من كتابنا المقدس في صيغته الجديدة، إلا أنها كانت مقبولة قبل ألف ومائتين أو ألف وخمسمائة عام، وكانت تحظى بمصداقية عالية. لذا، يحتاج الإنسان لقراءة هذا الكتاب قبل زيارة الكاتدرائيات المهيبة، التي تضم كنوزا من الحكايات المحظورة والمنسية.

فرضوا علينا قرصانا جديدا في الناصرة - حارس عربي آخر لا يُقهر. ألقينا آخر نظرة على المدينة، المتشبثة بسفح الجبل كعش دبابير مطلي بالكلس، ورحلنا في الثامنة صباحا. ترجلنا وقدنا الجياد في طريق للخيل متعرّجة مثل مفتاح لنزع سدادات الفلين، وكما يتقوّس قوس قزح، تنحدر الطريق بشدة إلى أسفل، وأعتقد أنها الأسوأ في العالم، ما عدا طريق في جزر الساندويش، أذكرها بمزيد من الألم، وربما بعض الممرات الجبلية في سييرا نيفادا.

كثيرا ما يضطر الحصان في هذا الممر الضيق إلى ضبط توازنه بمهارة فوق حجارة خشنة، ثم يهبط بساقيه الأماميتين على الحافة، مسافة تزيد على نصف قامته، يصبح أنفه مع هذا الوضع قريبا من الأرض، بينما يرتفع ذيله عاليا في اتجاه السماء، كأنه يستعد للوقوف على رأسه. لا يمكن لحصان أن يبدو كريم المظهر في وضع كهذا. وقد أنجزنا الهبوط الطويل في نهاية الأمر، وسرنا خببا إلى سهل مرج بن عامر الكبير.

سيقتل بعضنا بالرصاص قبل الانتهاء من رحلة الحج هذه. يقرأ الحجاج «حياة البراري»، ويبقون أنفسهم في حالة بطولة دونكيشوتية دائمة. أيديهم على مسدساتهم طول الوقت، وبين الفينة والأخرى، عندما لا تتوقع شيئا كهذا، يسحبون المسدسات ويصوبونها نحو بدو غير مرئيين، ويشهرون سكاكينهم ويلوّحون بإشارات تهديدية لبدو آخرين غير موجودين.

أعيش دائما في حالة خطر مميت، لأن تلك النوبات مفاجئة وغير منتظمة، ولا أعرف، بالطبع، متى أحيد عن طريقهم. وإذا قُتلت بالصدفة في إحدى نوبات الجنون المؤقت الرومانسية هذه، يجب القبض على السيد غريمس بصرامة باعتباره أحد العوامل الثانوية المساعدة.

فلو افترضنا أن الحجاج يصوّبون سلاحهم بدقة ويطلقون النار على شخص ما، هذه مسألة معقولة ومناسبة، لأن الرجل لن يصاب، أما الهجمات العشوائية فهي ما أعترض عليه. ولا أرغب في رؤية أماكن أخرى مثل مرج ابن عامر، حيث الأرض منبسطة والناس يسيرون بسرعة فائقة. وهذا ما يزرع تفاهات ميلودرامية في رؤوس الحجاج. فعندما يهرول الإنسان ببلاهة تحت الشمس، ويفكر بشيء يكمن دائما في مكان بعيد، في هذه اللحظة يأتي [البدو] بسرعة فائقة، يشهقون ويصرخون حتى تكاد كعوبهم تطير أعلى من رؤوسهم، وبينما يستديرون بسرعة، يظهر المسدس، يحدث انفجار مفاجئ صغير، وتطير رصاصة صغيرة مدوية في الفضاء. والآن، بما أنني بدأت رحلة الحج فإنني أنوي الاستمرار فيها، ويسهل التكهن أن ما من شئ أبقاني في هذه الرحلة سوى شجاعة طائشة. لا أهتم بالبدو ـ لا أخافهم، فلا البدو ولا العرب الآخرون أظهروا أدنى ميول عدوانية تجاهنا، لكنني أخاف رفاق الطريق في هذه الرحلة.

صعدنا، بعد الوصول إلى أقصى حد للمرج، طريقا قصيرة إلى تلة، لنجد أنفسنا في أندور، المعروفة بعرّافتها. ما زالت سلالتها في هذا المكان، وقد كانوا أغلظ حشد من المتوحشين شبه العراة نقابله حتى الآن، خرجوا مسرعين من منطقة طينية مأهولة تزدحم بهم، من أكواخ تشبه الصناديق، من كهوف فاغرة الفم تحت الصخور، ومن شقوق في الأرض. خلال خمس دقائق غابت عزلة المكان وصمته الثقيل، وأصبحت هناك جمهرة من الناس تستجدي وتصرخ بين قوائم الخيل وتسد الطريق. «بقشيش، بقشيش، يا خواجا، بقشيش».

ها قد أعيد مشهد مجدل طبريا مرّة أخرى، مع فرق أن الوهج في عيون الكفرة، هنا، كان ضاريا ومليئا بالكراهية. يصل عدد القاطنين في هذا المكان إلى ألفين وخمسمائة، يعيش أكثر من نصفهم في كهوف. القذارة، التحلل، والهمجية أهم ملامح عين دور. ولن نقول شيئا عن مجدل ودبورية، فعين دور على رأس القائمة الآن. إنها أسوأ من «مخيّم« للهنود. التلة قاحلة، صخرية، ووعرة. لا أثر لغصين أخضر أو لعشب، توجد شجرة واحدة فقط. شجرة تين ذات وجود محفوف بالمخاطر بين الصخور على المدخل الموحش للكهف الذي عاشت فيه العرّافة الحقيقية لعين دور.

تقول الروايات إن شاؤول، الملك، جلس في هذا الكهف عند منتصف الليل، ونظر حوله وارتعش، كانت الأرض تهتز، والرعد ينفجر بين التلال، ومن وسط النار والدخان صعدت روح العرّافة الميتة وجابهته. زحف شاؤول إلى هذا المكان في العتمة، بينما جيشه يغط في النوم، لمعرفة مصيره المنتظر في معركة الصباح، وغادر الكهف رجلا حزينا لملاقاة العار والموت. يقطر نبع هزيل للماء من صخرة في الجوف الموحش للكهف. كنّا في غاية العطش، واعترض سكّان بيت دور على دخولنا إلى الكهف. فالقذارة، والأسمال البالية، والطفيليات، والجهل والبربرية الفظيعة، أو درجة محتملة من الجوع، لا تثير اهتمامهم، بيد أنهم يحرصون على النقاء والقداسة، لذا ترتعد أجسادهم ويصفر لونهم إذا فكّروا أن شفاها مسيحية ستلوّث مياه النبع التي ينبغي أن تصب في

حلوقهم الطاهرة.

لم تكن لدينا رغبة قوية لجرح مشاعرهم، أو التدخل في تحيّزاتهم، ولكننا بلا ماء في هذا الوقت المبكر من النهار، ويتملكنا عطش شديد. في هذا الوقت بالذات، وفي ظل هذه الظروف، صغت حكمتي المأثورة التي أصبحت ذائعة الصيت، قلت: «الضرورة لا تعرف القوانين»، ودخلنا الكهف وشربنا.

ابتعدنا عن البؤساء الصاخبين، تركناهم خلفنا ونحن نسير في صف عبر التلال، توقف المسنون أولا عن ملاحقتنا، والأطفال والبنات الصغيرات، وركض الرجال الأقوياء إلى جانبنا مسافة ميل واحد، ولم يتركونا إلا بعد الحصول على آخر قرش من البقشيش.

وصلنا، بعد ساعة، إلى النين، حيث أعاد يسوع ابن الأرملة إلى الحياة. نايين مجدل أخرى ولكن على نطاق أضيق. لا يوجد بها الكثير من السكّان. على بعد مائة ياردة يوجد الضريح الأصلي، لا يعنيني لمن ولا أهتم بذلك. شاهدة القبر ممدة على الأرض، وهذه عادة اليهود في سوريا. أعتقد أن المسلمين لا يسمحون لهم بوضع شواهد قبور ترتفع إلى أعلى.

قبور المسلمين مكسوّة بجص خشن، ومطلية بماء الجير، وفي أحد طرفيها ترتفع شاهدة إلى أعلى مصممة بطريقة فجة لتحقيق أكبر قدر من الزخرفة. وفي المدن تكاد القبور لا تظهر، توجد شاهدة رخامية رفيعة وطويلة، منقوشة ومطلية بعناية تشير إلى مكان الدفن، وفي قمتها عمامة حجرية مصنوعة بطريقة توحي بمكانة الميت في الحياة.

أرونا بقايا حائط قديم، قالوا إنه أحد جوانب البوابة التي أحضروا عبرها ابن الأرملة قبل قرون كثيرة عندما التقى يسوع بالجمع:

«فلما اقترب إلى باب المدينة، إذا ميت محمول ابن وحيد لأمه، وهي أرملة ومعها جمع كثير من المدينة». «ولما رآها الرب تحنن عليها وقال لها لا تبكي». «ثم تقدم ولمس النعش فوقف الحاملون، فقال أيها الشاب أقول لك قم». «فجلس الميت وابتدأ يتكلّم فدفعه إلى أمه». «فأخذ الجميع خوف ومجدوا الله قائلين قد قام فينا نبي عظيم وافتقد الله شعبه».

ينتصب مسجد صغير في المكان الذي تقول الروايات إن الأرملة عاشت فيه. يجلس على بابه اثنان أو ثلاثة من المسنين العرب. دخلنا المسجد، وشرع الحجاج في انتزاع عيّنات من الجدران، وقد اضطروا للمس «سجّاد الصلاة« والمشي فوقه للقيام بهذا العمل. وكان الوضع يشبه انتزاع أجزاء من قلوب العرب المسنين.

فالدوس بفجاجة على حصيرة الصلاة دون خلع الأحذية شئ لا يفعله العرب، ويجرح أشخاصا لم يزعجونا بأي طريقة كانت. هل نتصوّر أن جماعة مسلحة من الغرباء دخلت كنيسة في إحدى القرى الأميركية، وتسلقت وسائد منبر الوعظ، وداست على الكتاب المقدس؟ لكن [الحجاج] ينظرون إلى الوضع بصورة مختلفة. هناك حالة تخص تدنيس معبد لديانتنا، وحالة أخرى تخص تدنيس معبد لديانة وثنية.

هبطنا إلى السهل مرّة أخرى، وتوقفنا لبرهة من الوقت عند أحد الآبار - يعود إلى عهد إبراهيم بلا شك - كانت البئر مسوّرة بجدار من كتل حجرية ثقيلة ومربّعة يرتفع ثلاث أقدام، على غرار

الصور في الكتاب المقدس. إلى جوار البئر تقف بعض الجمال، بينما تربض جمال أخرى على الأرض. وهناك مجموعة من الحمير الصغيرة الهادئة يحاول صبية عراة وداكنو البشرة تسلّق ظهورها، الجلوس بساقين منفرجتين على أردافها، أو جذب ذيولها. يحاول سرب من صبايا سمراوات حافيات الأقدام يرتدين أسمالا وأساور نحاسية وأقراطا في آذان مثقوبة وضع الجرار بطريقة متوازنة فوق رؤوسهن، أو سحب الماء من البئر. في القريب ينتظر قطيع من الغنم أن يقوم الرعاة بوضع الماء في حجارة مجوّفة، ليتمكن من الشرب ـ حجارة كتلك التي تسوّر البئر، ناعمة ومجعدة بفضل ملامسة ذقون مئات الأجيال من الحيوانات العطشى.

عرب يشبهون المناظر الطبيعية الرائعة يجلسون على الأرض، في جماعات، ويدخنون بهدوء غلايينهم التركية الطويلة. عرب آخرون يملأون القرب المصنوعة من جلد الخنزير بالماء. القرب التي ما أن تنتفخ بالماء حتى تنبعج أطرافها بقوة إلى الخارج، فتبدو كجثث منتفخة لخنازير غرقت في الماء.

هذه صورة شرقية من العيار الثقيل، تأملتها مسحورا آلاف المرّات في صور أنيقة ناعمة مطبوعة على رقائق معدنية. ولكن في الصورة لا أثر للخراب، لا توجد قذارة، ولا براغيث، ولا وجوه قبيحة، ولا أعين مقروحة، ولا ذباب يتغذى عليها، ولا الجهل الذي يسلب اللب، ولا الأماكن المسلوخة على ظهور الحمير، ولا البربرة المزعجة بلغات غريبة، ولا نتانة الجمال. المناظر الشرقية أفضل ما تكون في الصور المحفورة. من الآن فصاعدا لن تتمكن تلك الصورة من خداعي، صورة ملكة سبأ في زيارة لسليمان. سأقول في قرارة نفسي، تبدين رائعة يا سيدتي، لكن قدميك غير نظيفتين، وتفوح منك رائحة الجمال.

الآن، جاء عربي خشن الملامح، يقود قافلة من الجمال، واكتشف في فيرغسون صديقا قديما، اندفعا، احتضن أحدهما الآخر، وعانق الوجه الملتحي المكسو بالسخام، وقبلا بعضهما على الخدين. وقد أدركت في الحال ما بدا دوما نوعا من المبالغة الشرقية في الكلام، وهنا أشير إلى ظروف تأنيب يسوع لأحد الفريسيين، أو من هو على هذه الشاكلة، قائلا إنه لم يتلق منه «قبلة الترحيب».

لا أرى في تقبيل الرجال لبعضهم شيئا منطقيا، ولكنني أدرك الآن أنهم يفعلون ذلك، وثمة ما يفسر هذه العادة، أيضا. فهي عادة طبيعية ومناسبة، لأن الناس يحتاجون إلى التقبيل، ويصعب تخيّل أن يقبل رجل امرأة في هذا البلد بمحض إرادته. يجب أن نسافر لنتعلّم. إن آيات الكتاب المقدس التي لم تدل على معنى محدد في الماضي، تكتسب الآن وبصفة يومية ما يمنحها المعنى.

سافرنا حول محيط الجبل ـ مررنا بقلعة الفولة الصليبية، ووصلنا إلى سولم، التي تشبه مجدل طبريا. البقايا واللوحات الجصية الجدارية..الخ. تقول الروايات إن الملك صموئيل ولد هنا، وهنا بنت المرأة السولمية بيتا صغيرا على سور المدينة ليقيم فيه النبي اليشع. وقد سألها اليشع ماذا تنتظر في المقابل.

كان السؤال طبيعيا تماما، فمن عادة هؤلاء الناس تقديم الخدمات والمعروف، ثم انتظار

واستجداء الدفع. كان اليشع يعرفهم جيدا، ولا يستطيع تصوّر أن يبني له شخص تلك الحجرة الصغيرة المتواضعة من أجل صداقة قديمة، وبلا مصلحة ذاتية.

وجدتُ هذا السؤال في الماضي وقحا وقليل الأدب إلى حد بعيد، لكنه لا يبدو كذلك الآن. قالت المرأة إنها لا تنتظر شيئا. وجزاء طيبتها وتجرّدها من المصلحة الذاتية، أثلج صدرها بخبر أنها ستحمل طفلا ـ وهذه مكافأة كبرى ـ فما كانت لتشكره لو أخبرها أنها ستحمل طفلة، فالبنات لسن محبوبات على الدوام هنا. ولد الطفل، كبر، أصبح قويا، ومات، وأعاده اليشع إلى الحياة في سولم.

وجدنا هنا بيّارة ليمون ـ ظليلة، منعشة، ومثمرة. يميل الإنسان إلى المبالغة في وصف الجمال عندما يكون نادرا، لكن هذه البيارة بدت شديدة الجمال في نظري. كانت جميلة، لا أبالغ. وينبغي أن أذكر شونم بامتنان دائما، كمكان حصلنا فيه على هذا الملجأ المورق بعد سفرنا الطويل الحار. أكلنا، استرحنا، تجاذبنا أطراف الحديث، ودخنّا غلايينا لمدة ساعة، ثم امتطينا ظهور الجياد ومضينا.

وبينما نسير في سهل مرج ابن عامر خببا، التقينا بنصف دستة من الهنود الحمر الذين يعيشون على النباتات المستخرجة من الأرض (البدو)، في أيديهم رماح طويلة، يتراكضون بمرح فوق خيولهم الشائخة، ويطعنون بالحراب عدوا لا يُرى، يتطاير في الجو صراخهم، وترفرف أسمالهم البالية في الريح، وهم يواصلون الهجوم كزمرة من المجانين الميئوس منهم.

أخيرا، ها هم «أبناء الصحراء الأحرار المتوحشون، ينطلقون بسرعة في السهل كالريح على ظهور مهرهم العربية الجميلة»، الذين قرأنا الكثير عنهم، واشتقنا لرؤيتهم. ها هنا «الأزياء التي تحتل المشاهد الطبيعية». بيد أن «المشهد الأنيق« يتكون من متشردين بملابس رثة، من متبجحين رخيصين، ومن «مهر عربية« هزيلة ومائلة العنق مثل الزحافات البحرية المنقرضة في المتحف. أن ترى ابن الصحراء الحقيقي يعني أن تجرّده من الرومانسية إلى الأبد. وأن ترى جواده المطهم، يعني أن تشعر بالشفقة لتحرره من اللجام، وتدعه يسقط قطعا على الأرض.

الفصل الثالث

كلما سرنا أكثر ازدادت حرارة الشمس، وأصبح المشهد العام مليئا بالصخور، خاليا من المزروعات، كئيبا ومثيرا للانقباض. ولا متسع في هذا المكان لمزيد من الحجارة المتشظية المتناثرة، إذا كانت كل عشرة أقدام مربّعة قد احتلت من جانب جماعة من الحجّارين على مدار دهر من الزمان.

تكاد الأشجار، أو حتى الشجيرات، تكون معدومة. حتى أشجار الزيتون والصبّار، التي تعيش في التربة القاسية، تبدو كأنها هجرت هذا المكان. ولا يوجد مشهد أكثر إرهاقا للعين من مشهد الطريق الموصلة إلى القدس. وربما كان الفرق الوحيد بين الطرق والريف المحيط بها أن الطرق مليئة بحجارة أكثر. عبرنا البيرة والرام، وإلى اليمين رأينا قبر النبي صموئيل يجثم عاليا على ربوة مفتوحة على الفضاء. ومع ذلك لم تلح القدس في الأفق. أسرعنا بنفاد صبر. توقفنا

لبرهة من الوقت عند نبع البيرة القديم، لكن حجارته التي نحتتها ذقون الحيوانات العطشى الميتة والمنقرضة منذ قرون لم تجذب اهتمامنا. اشتقنا لرؤية القدس. حثثنا الخطى تلة بعد الأخرى، وكنّا نشخص بأبصارنا قبل الوصول إلى القمة بدقائق ـ بيد أن خيبة الأمل كانت في الانتظار ـ المزيد من التلال، والمزيد من المشهد الكئيب ـ ولا مدينة مقدسة.

أخيرا، قرب منتصف النهار، لاحت بقية قديمة من جدار وقناطر متهالكة. كابدنا مشقة الصعود إلى تلة أخرى، ثم لوّح كل واحد من الحجاج، وكل واحد من الخطاة بقبعته عاليا! القدس!

جاثمة فوق تلالها الأبدية. بيضاء ومقببة وجامدة، متكوّمة على نفسها، ومسوّرة بأسوار رمادية عالية، كانت المدينة المهيبة تلمع في الشمس. صغيرة إلى حد كبير! لماذا؟ لا تزيد مساحة عن قرية أميركية يسكنها أربعة آلاف نسمة، ولا تزيد عن أي مدينة عادية في سوريا يقطنها ثلاثون ألف نسمة. يقطن القدس أربعة عشر ألف نسمة فقط.

ترجلنا ونظرنا، بلا كثير من الكلام، عبر الوادي الذي يفصلنا عنها بساعة وربما أكثر، ولاحظنا تلك السمات البارزة للمدينة، التي تجعلها الصور مألوفة لكل الناس من زمنهم في المدرسة حتى الممات. استطعنا تمييز قلعة داود، مسجد عمر، باب العامود، جبل الزيتون، وادي سلوان، والجسمانية ـ وكنّا نخمّن استنادا إلى هذه العلامات، بصورة شبه دقيقة، مواقع العديد من الأماكن الأخرى التي لم نرها بالعين.

وأسجّل هنا حقيقة بارزة، ولا تقبل الدحض، أن أحدا من حجاجنا لم يذرف الدمع. ولا أعتقد أن أحدا من جماعتنا لم يزدحم رأسه بأفكار وصور وذكريات استنفرتها المدينة المهيبة الرابضة أمامنا، لكن أحدا منهم لم ينتحب.

لم يكن ثمة ما يدعو للبكاء. فالدموع في غير مكانها. فالمشاعر التي توحي بها القدس مليئة بالشعر والسمو، وأكثر من هذا بالوقار. ومشاعر كهذه لا تجد تعبيرها المناسب في عواطف معروفة في حضانات الأطفال.

دخلنا بعد الظهر بقليل، تلك الشوارع الضيقة الملتوية، من باب العامود القديم المشهور. وقد أنفقت ساعات طويلة في استيعاب حقيقة وجودي الفعلي في المدينة المرموقة، التي عاش فيها سليمان، وتكلّم فيها إبراهيم مع الرب، وشهدت أسوارها التي ما زالت واقفة مشهد الصلب.

يمكن لشخص سريع الخطى الخروج من أسوار القدس، والمشي حول المدينة في ساعة واحدة. ولا أجد طريقة أخرى لشرح كم تبدو المدينة صغيرة. منظر المدينة مميز. وهي مزخرفة بعدد لا يحصى من القباب، كباب السجن الذي تغطيه رؤوس المسامير. لكل بيت عدد من القباب المطلية بالجص الأبيض يتراوح ما بين قبة واحدة، وست قباب، وهي عريضة ومنخفضة تقع في وسط البيت، أو على هيئة عنقود على السطح المنبسط.

وعندما ينظر الإنسان من مكان مرتفع إلى كتلة البيوت الملتصقة ببعضها (شديدة الالتصاق، حتى لتبدو مدينة بلا شوارع، وهذا ما يمنحها المظهر المصمت الصلب) فإنه يرى أكثر مدينة تلتف على نفسها في العالم، باستثناء القسطنطينية. تبدو كأننا نستطيع تغطيتها من الوسط وحتى الأطراف بصحون مقلوبة. ولا يكسر رتابة المنظر سوى مسجد عمر، وبرج داود، إلى جانب بناء أو

اثنين يطلان على المدينة من شاهق.

تتكون البيوت من طابقين أغلب الأحيان، وهي مبنية من الحجارة، ومطلية بماء الكلس، أو مكسية بالجص، وفي واجهة الشبابيك مشربيات من الخشب. وإذا أردنا إعادة بناء نموذج لشارع من القدس فما علينا سوى تعليق أقنان دجاج على كل نافذة في زقاق بين بيوت أميركية.

الشوارع معبدة بحجارة خشنة وغير مستوية، وملتوية بطريقة محتملة، بطريقة توحي للحاج أن الشارع مسدود أمامه على مسافة مائة ياردة، طالما اختار المشي فيه. تبرز من أعلى الطابق السفلي لعديد من البيوت سقيفة أو شرفة ضئيلة الحجم، بلا دعائم تسندها من أسفل. وقد شاهدت في مرّات عديدة قططا تقفز من شرفة إلى أخرى عبر الشارع، وهي تموء لبعضها. ويمكن للقطط أن تقفز ضعف هذه المسافة بلا عناء، فأنا أذكر هذه الأشياء لتصوير كم تبدو الشوارع ضيّقة، إذ تستطيع قطة القفز من جانب إلى آخر بلا مشقة. ومن نافلة القول التذكير أن تلك الشوارع لا تصلح لمرور العربات، فالعربات لا تستطيع السير في المدينة المقدسة.

يتكوّن سكّان القدس من مسلمين، ويهود، وروم، ولاتين، وأرمن، وسريان، وأقباط، وأحباش، وروم كاثوليك، وعدد ضئيل من البروتستانت. إن مائة من أبناء الطائفة الأخيرة هم كل ما يتواجد منها في مسقط رأس المسيحية هذا. ويصعب حصر الظلال الدقيقة للجنسيات المذكورة في هذه القائمة، واللغات التي يتكلمون بها. ويبدو لي أن كافة أعراق وألوان ولغات الكون ممثلة في سكّان المدينة البالغ عددهم أربعة عشر ألف نسمة. الأسمال البالية، والبؤس، والفقر، والأوحال، هذه العلامات والرموز التي تشير إلى وجود حكم المسلمين كثيرة، وهي بالتأكيد أكثر دلالة من راية الهلال نفسها.

يلاحقك المجذومون، والمعتوهون، والمكفوفون، والمشوّهون من كل ناحية، وهم لا يعرفون سوى كلمة واحدة، من لغة واحدة هي «بقشيش». وعندما يرى الإنسان إعداد المشوّهين وفاقدي الأطراف والمرضى يحتشدون في الأماكن المقدسة ويسدوّن بواباتها، ربما يعتقد أن الأيام الغابرة قد عادت، وأن ملاك الرب سيهبط في كل لحظة ليحرّك مياه البركة [قرب سوق الغنم ـ في العهد القديم]. القدس حزينة، كئيبة، وتعوزها الحيوية. ولا أرغب بالعيش هنا.

من الطبيعي أن يذهب الإنسان في البداية إلى القبر المقدس، إذ يقع في المدينة قرب البوابة الغربية، إلى جانب مكان الصلب، وفي الواقع كافة الأماكن المرتبطة بهذا الحدث الكبير، تحتشد بطريقة بارعة تحت سقف واحد، قبة كنيسة القيامة.

عند دخول المبنى، عبر الحشد المألوف للشحاذين، يرى الإنسان إلى يساره بعض الحرّاس الأتراك ـ لأن المسيحيين من طوائف مختلفة لن يتشاجروا، بل سينشب بينهم قتال في هذا المكان المقدس، إذا سُمح لهم بذلك ـ أمامك بلاطة رخامية تغطي حجر الزيت، الذي سجي عليه جسد المخلّص تحضيرا لدفنه. وقد وجدوا ضرورة لحجب الحجر بهذه الطريقة حماية له من الزوال. فلا شك أن الحجاج سيجدون دافعا قويا لقطع أجزاء منه والعودة بها إلى الوطن. على مسافة قريبة يوجد سياج دائري الشكل علامة على المكان الذي وقفت فيه العذراء عندما مسحوا جسد يسوع بالزيت.

وعندما ندخل القاعة المستديرة، نقف أمام أقدس مكان في عالم المسيحية ـ قبر يسوع. يقع القبر في وسط الكنيسة، مباشرة تحت القبة الكبيرة، وهو موضوع في ما يشبه معبدا صغيرا من حجارة بيضاء وصفراء عجيبة التصميم. في المعبد الصغير قطعة من الحجر الذي تدحرج عن باب المغارة، والذي جلس عليه الملاك عندما جاءت العذراء إلى هناك «في الفجر الباكر». ننحني لندخل القنطرة ـ المغارة نفسها. تبلغ مساحتها ستة أقدام في سبعة، والأريكة الحجرية التي يرقد عليها المخلّص الميّت تمتد على طول المكان، وتحتل نصف عرضه، وهي مغطاة ببلاطة رخامية تآكلت من ملامسة شفاه الحجاج. تقوم هذه البلاطة بوظيفة المذبح، أيضا. وفوقها يتدلى قرابة خمسين من القناديل الذهبية والفضية، الموقدة بشكل دائم، وما عدا ذلك فإن المكان مروّع من حيث البهرج الزائف، والحلي والزخرفة الرخيصة.

لكل طوائف المسيحية (ما عدا البروتستانت) مُصليات (كنائس) صغيرة تحت سقف كنيسة القيامة، وعلى كل طائفة الالتزام بمكانها وعدم الاقتراب من الأماكن الأخرى. فقد ثبت بما لا يقبل الشك أن تلك الطوائف لا تستطيع ممارسة العبادة مجتمعة بسلام حول قبر مخلّص العالم. مصلى السريان صغير الحجم، ومصلى الأقباط أكثرها تواضعا، لا يزيد عن كهف كئيب محفور في صخر تلة الجمجمة، وقد نُحت في أحد جوانبه قبران قديمان يقال إن أحدهما لنيقوديموس، والآخر ليوسف من بلدة آرامثيا.

وبينما كنّا نتحرك بين الدعامات والأعمدة الضخمة في جانب آخر من الكنيسة التقينا جماعة من الرهبان الإيطاليين، يرتدون عباءات سوداء اللون، لهم سحنة حيوانية، وقد أمسكوا بشموع في أيديهم، وكانوا ينشدون شيئا باللغة اللاتينية، ويمارسون نوعا من الطقوس الدينية حول دائرة من الرخام الأبيض على الأرض.

في هذا المكان ظهر المخلّص لمريم المجدلية في صورة الجنائني. وعلى مقربة حجر مشابه على هيئة نجمة ـ هنا وقفت المجدلية نفسها في ذلك الوقت. كان الرهبان يؤدون الشعيرة في هذا المكان، أيضا. فهم يؤدون الشعائر في كل مكان ـ في كافة أرجاء هذا البناء الضخم، وفي كل الأوقات. شموعهم تخفق في الظلمة دائما، لتجعل الكنيسة المعتمة أشد كآبة أكثر مما ينبغي، حتى وإن كانت في قبر.

أرونا مكانا ظهر فيها ربنا لأمه بعد قيامته من الموت. وهنا، أيضا، توجد بلاطة رخامية علامة على المكان الذي وجدت فيه القديسة هيلانة، أم الإمبراطور قسطنطين، الصلبان بعد ثلاثمائة عام على حادثة الصلب. وكما تقول الخرافة فقد أدى هذا الاكتشاف إلى مظاهر فرحة عارمة. لكنها كانت قصيرة الأمد، إذ فرض السؤال نفسه: «أي من الصلبان حمل جسد المخلّص المقدس، وأي منها حمل جسد اللصين؟». إن ارتكاب خطأ في شأن عظيم كهذا مسألة مروّعة، وهذا ما حوّل فرحة العامة إلى غم.

ولكن لابد من وجود راهب مقدّس لا يقبل بقاء الحيرة بشأن أي من الصلبان تستحق التبجيل، وسرعان ما توصل راهب كهذا إلى خطة لاختبار مؤكد النتائج. كانت في القدس سيدة من أسرة نبيلة تعاني من مريض خطير، فأمر الرهبان الحكماء بنقل الصلبان الثلاثة فرادى إلى

جانب سريرها وهذا ما تم. عندما وقع بصرها على الصليب الأوّل أطلقت صرخة تجاوز صوتها باب العامود، وحتى جبل الزيتون، كما قيل، وأغمي عليها. ساعدوها على استعادة الوعي، وأحضروا الصليب الثاني، وفي الحال أصابتها تشنجات عصبية مخيفة، وبصعوبة بالغة استطاع ستة رجال أشداء الإمساك بها.

عندئذ أصابهم الخوف من إحضار الصليب الثالث، خافوا أن تكون الصلبان غير تلك الأصلية، وأن الصليب الحقيقي لا يوجد بينها، ولكن بما أن المرأة أوشكت على الموت، بفعل تشنجات تفتك بجسدها، استنتجوا أن الصليب الثالث لن يفعل أكثر من وضع حد سريع لبؤسها، لذا أحضروه، وشاهدوا معجزة. قفزت المرأة من سريرها مبتسمة وفرحة، وعادت إليها الصحة كاملة.

عندما نسمع شهادات كهذه لا نملك إلا التصديق. نشعر بالخجل إذا راودنا الشك، بالمعنى الدقيق للكلمة، أيضا. لذلك، لا مكان في الواقع للشك.

حاول الرهبان أن يعرضوا علينا، من خلال ستارة صغيرة، جزءا من العمود الأصلي الذي شدوا إليه وثاق يسوع عندما تعرّض للجلد، لكننا لم نر شيئا بسبب العتمة، ومع ذلك توجد عصا هنا يستطيع الحاج أن يجس بها الحجر عبر فتحة في الستارة، وعندئذ يتلاشى الشك بوجود العمود الأصلي في هذا المكان. فلا يملك الحاج مبررا للشك، بعد تحسس العمود بالعصا، إذ يتمكن من لمسه كما يلمس الأشياء الأخرى.

في مكان غير بعيد توجد كوّة في الحائط، كانوا يحفظون فيها قطعة من الصليب الأصلي، لكنها لم تعد موجودة. لقد عثر على هذه القطعة في القرن السادس عشر، ويقول رهبان اللاتين إنها سُرقت منذ زمن بعيد على يد رهبان من طائفة أخرى. هذا اتهام قوي بطبيعة الحال، وكل ما نعرفه جيدا أن القطعة سُرقت، لأننا رأيناها في كاتدرائيات كثيرة في إيطاليا وفرنسا.

لكن التذكار الذي حرّك مشاعرنا أكثر من غيره كان سيف ذلك الصليبي الشجاع، غودفري ملك القدس. فلا توجد شفرة سيف في عالم المسيحية يمكن أن تثير هذا القدر من الفتنة كما تفعل هذه الشفرة. ولا توجد شفرة من الشفرات التي تصدأ في قاعات الأسلاف في أوروبا يمكنها استنفار رؤى رومانسية في رأس من يشاهدها كما تفعل هذه. ولا واحدة منها يمكن أن تروي بغزارة أعمال الفروسية، أو قصص الشجاعة في الحروب الماضية. فهي تحرّك في نفس كل إنسان ذكرى الحروب المقدسة الغافية في دماغه، وتسكن أفكاره بصور زاخرة، للجيوش الزاحفة، والمعارك والحصارات.

تروى له عن بالدوين، وتانكرد، وعن صلاح الدين وافر السخاء، وريتشارد قلب الأسد العظيم. بمثل هذه الشفرات كان أبطال قصص الفروسية الباهرون يقسمون جسد الرجل، فيسقط نصفه في جهة والنصف الآخر في جهة أخرى.

لقد اخترق هذا السيف، عندما كان في يد غودفري، جباه مئات من فرسان العرب من أعلى الرأس حتى الذقن في تلك الأيام الغابرة. كان مسكونا بجني تحت أمرة الملك سليمان. عندما يقترب الخطر من خيمة سيده، يرتطم بالدرع دائما، ويطلق رنينا يقض سكينة الليل. وفي أوقات

الشك، أو الضباب، أو الظلام، يشير في الحال إلى العدو، حالما يُخرج من غمده، وهكذا يكشف الطريق لسيده ـ وقد يحاول ملاحقة العدو بمفرده ـ كان يعرف المسيحي ولا يؤذيه، ويعرف المسلم مهما تنكّر فينقض عليه لينتزع حياته.

وصلنا من خلال التجوال في كنيسة القيامة المعتمة إلى مصلى صغير منحوت في الصخر ـ مكان عُرف باسم «محبس مخلّصنا» على مدار قرون، إذ تقول الروايات إن المخلّص حبس هنا قبل صلبه. تحت المذبح قرب الباب زوج من الدعامات الحجرية لربط الأرجل. وهي تدعى «رباط المسيح»، فالغرض الذي استخدمت من اجله أضفى عليها الاسم الذي تحمله اليوم.

مصلى الروم هو الأوسع، والأفخم، والأكثر بهرجة في كنيسة القيامة. ومذبحه على غرار كنائس الروم كلها حاجز شامخ يمتد على اتساع المصلى، مزين بالصور، ولا شك أن المصابيح العديدة المعلقة أمامه وهي من ذهب وفضة تكلّف الكثير من المال.

لكن الميزة البارزة للمكان تتمثل في عمود قصير يصعد من وسط الأرضية الرخامية للمصلى، علامة على مركز الكرة الأرضية. تقول أكثر الروايات المعوّل عليها إن هذه النقطة قد عرفت كمركز للأرض منذ قرون، وعندما كان يسوع على قيد الحياة بدد كل شك بشأنها، بالقول إن الروايات صحيحة.

تذكروا، قال، إن ذلك العمود يقف في مركز الأرض، وإذا تغيّر مركز الأرض، سيغيّر العمود وضعه أيضا. وقد تحرّك هذا العمود ثلاث مرّات مختلفة بمحض إرادته. حدث هذا في ثلاثة أزمنة مختلفة عرفت الطبيعة فيها تشنجات هائلة دفعت كتلا من اليابسة ـ وربما سلاسل جبلية بأكملها ـ إلى الفضاء، فتقلّص قطر الأرض، وتغيّر مركزها درجة أو اثنتين. وهذه ظروف غريبة ومثيرة للاهتمام، وهي توبيخ عنيف لفلاسفة أرادوا إقناعنا باستحالة تحليق أي قطعة من اليابسة في الفضاء.

لإقناع نفسه أن هذه النقطة مركز الأرض فعلا، دفع أحد الشكوكيين ذات يوم مبلغا محترما من المال، ليحظى بامتياز الصعود إلى قبة الكنيسة ومراقبة ما إذا كانت الشمس ستصنع له ظلا وقت الظهر. وقد هبط من القبة بقناعة راسخة.

كان ذلك اليوم ملبدا بالسحب، ولم تلق الشمس ظلالا بالمرّة، ولكن الرجل قنع بحقيقة أن الشمس إذا سطعت وألقت بالظلال، فإنها لن تتمكن من إلقاء ظل عليه. لا يمكن الاستهانة ببراهين من هذا النوع من جانب أصحاب الذرائع التافهة. وبالنسبة لغير المتعصبين، وللراغبين بالاقتناع فإن قناعة كهذه لن يساورها الشك.

وحتى إذا نشأت حاجة لبراهين أعظم مما ذكرت لإقناع الحمقى والمتشددين، أن هذا هو المركز الحقيقي للأرض، فإن هذه البراهين متوفرة هنا. وأعظمها يكمن في حقيقة أن التراب الذي جُبل منه آدم يوجد تحت هذا العمود. فمن المستبعد أن يكون الإنسان الأصلي الأوّل قد جُبل من طين أقل شأنا مع توفر إمكانية الحصول على طين الدرجة الأولى في مركز الأرض. وهذا يفرض نفسه على كل عقل سليم بقوّة، إذ يمكن البرهنة على أن آدم مجبول من طين هذا المكان بحقيقة أن أحدا لم يتمكن منذ ستة آلاف سنة من إثبات أن الطين الذي جُبل منه لم يستخرج من هنا.

حالة فريدة أخرى تحت قبة هذه الكنيسة العظيمة، آدم نفسه، أب الجنس البشري، وليس بعيدا عن العمود المشهور، مدفون هنا. وليس ثمة ما يدعو للشك أنه مدفون في القبر المُشار إليه ـ هذا القبر قبره ـ طالما أن أحدا لم يثبت أن ذلك القبر ليس قبره.

قبر آدم. لكم يحرّك المشاعر، هنا في أرض الغرباء، بعيدا عن الوطن والأصدقاء والمهتمين بي، العثور على قبر لشخص تربطني به صلة القرابة. صحيح أنها من طرف بعيد، لكنها قرابة. وقد ارتعشت غريزة الطبيعة التي لا تخيب لهذا الإدراك. مست عاطفة الابن شغاف قلبي، وأسلمت نفسي لمشاعر صاخبة. اتكأت على عمود وبكيت.

ولا أعتقد من المعيب البكاء على قبر قريبي البعيد الميّت. فعلى من يريد الاستهزاء بعاطفتي التوقف عن القراءة عند هذا الحد، لأنه لن يجد ما يرضيه في رحلتي عبر الأرض المقدسة. الرجل النبيل العجوز، لم يمتد به العمر ليراني ـ لم يعش ليرى ابنه. وأنا، أنا يا للحسرة لم أعش من قبل لأراه. أثقلته الأحزان وخيبة الأمل فمات قبل مولدي. ستة آلاف صيف موجز مرت قبل مولدي. فلنتجلّد. ولنعتقد أنه في وضع أفضل حيث هو الآن. فلنعزي أنفسنا أن خسارته هي ربحنا الدائم.

المكان التالي الذي قادنا إليه الدليل كان مذبحا مكرّسا للجندي الروماني الذي حضر الصلب وكان مكلفا بحفظ النظام ـ وبعد الصلب عندما غطت الظلمة المعبد، وحطم زلزال صخرة الجمجمة إربا، وفي الضوء المشؤوم للرعد سار الموتى في شوارع القدس في أكفانهم ـ تملكه الخوف وقال: «كان هذا بالتأكيد ابن الله». يوجد هذا المذبح الآن في المكان الذي وقف فيه الجندي الروماني أمام المخلّص المصلوب، مدركا بملء السمع والبصر العجائب التي تحدث في كل مكان حول تلة الجمجمة، وفي المكان نفسه قطع كهنة المعبد رأسه لأنه نطق بكلمات الكفر هذه. حفظوا في هذا المذبح في الماضي قطعة من أغرب التذكارات التي وقعت عليها عين الإنسان ـ قطعة تسكنها قوّة تسحر الرائي وتبقيه محدقا فيها ساعات طويلة، وماذا يمكن أن تكون سوى اللوحة النحاسية التي علقها بيلاطس على صليب المخلّص، وكتب عليها «هذا ملك اليهود».

أعتقد أن القديسة هيلانة، أم قسطنطين عثرت على هذا التذكار الرائع في القرن الثالث للميلاد. لقد تنقلت في مختلف أنحاء فلسطين، وكانت دائمة وافرة الحظ، ففي أي مكان يعثر فيه المفعمون بالحماسة الطيبون على شئ ورد ذكره في الكتاب المقدس جديده وقديمه، كانت تذهب باحثة عنه، ولا تتوقف حتى تعثر عليه. فإذا كان آدم، ستجد آدم، إذا كان تابوت العهد، ستجد تابوت العهد، إذا كان غولياث، أو يهوشع، ستجدهما. فهي التي وجدت الكلام المنقوش الذي أتكلم عنه. وجدته، كما أعتقد، في هذا المكان، بالقرب من مكان وقوف الجندي الروماني الشهيد. توجد اللوحة المعدنية في روما الآن، يمكن لكل الناس رؤيتها هناك، فالنقش مميز جدا.

اجتزنا خطوات قليلة لنصل إلى المكان، الذي يقول الرهبان الطيبون، إن الجنود اقتسموا فيه ثياب المخلّص. ثم سرنا هابطين إلى تجويف، يقول المشككون إنه كان صهريجا للماء ذات يوم. ورغم ذلك، فهو مصلى في الوقت الحاضر ـ مصلى القديسة هيلانة ـ يصل طوله إلى واحد وخمسين قدما، وعرضه إلى ثلاثة وأربعين. هناك مقعد من الرخام كانت هيلانة تجلس عليه وهي تراقب عمّالها يحفرون وينقبون عن الصلبان. في هذا المكان مذبح مكرّس للقديس ديماس، اللص التائب.

وهناك تمثال جديد من البرونز ـ تمثال للقديسة هيلانة. وقد ذكرنا بمكسيميليان المسكين، الذي قُتل منذ عهد قريب، فقد كان التمثال تقدمته إلى المصلى قبيل عودته إلى عرشه في المكسيك.

من الصهريج هبطنا اثنتي عشرة خطوة إلى مغارة واسعة خشنة المظهر محفورة بالكامل في الصخر. حفرتها هيلانة في سياق بحثها عن الصليب الأصلي. اقتضى الحفر قدرا كبيرا من الجهد، لكن النتيجة كانت مجزية، فمن هذا المكان استخرجت إكليل الشوك، مسامير الصليب، الصليب الأصلي نفسه، وصليب اللص التائب. وعندما فكّرت أنها عثرت على كل شئ، وكانت على وشك التوّقف، قال لها هاتف في الحلم أن تواصل الحفر يوما آخر، وكان ذلك من حسن الطالع، إذ وجدت صليب اللص الثاني.

ما زالت جدران هذه المغارة وسقفها تذرف الدمع في ذكرى ما حدث على تلة الجمجمة، بينما يئن الحجاج الورعون وينتحبون عندما ترشح عليهم تلك الدموع الحزينة من الصخرة. يسمي الرهبان هذا المكان «مصلى ابتداع الصليب». وهي تسمية مشؤومة، لأنها تحض الجاهل على تصوّر أن حكاية عثور هيلانة على الصليب الأصلي هنا مفبركة، مجرد اختراع. ومما يثير الغبطة أن الأذكياء من الناس لم يشككوا في صحة هذه الحكاية، وفي أي من سماتها.

يمكن لرهبان أي من المصليات والتسميات في كنيسة القيامة زيارة هذه المغارة المقدسة للبكاء، والصلاة، وعبادة المخلّص الكريم. ومع ذلك، لا يسمح لجماعتين من الرهبان بالدخول في وقت واحد، لأنهم يتعاركون دائما.

وبينما نسير في كنيسة القيامة المهيبة ـ بين رهبان مرتلين يرتدون عباءات سوداء خشنة المظهر وصنادل، وحجاج من كل الألوان والعديد من الجنسيات، في مختلف أنواع الثياب الغريبة، تحت أقواس معتمة، وأعمدة ودعامات قذرة، عبر كآبة كنسية مثقلة بالدخان والبخور، تلمع فيها أضواء باهتة لشموع تظهر وتختفي فجأة، أو تتمايل يمينا ويسارا في الممرات ـ وصلنا في نهاية المطاف إلى مصلى صغير يدعى «مصلى التهكم»، تحت المذبح قطعة من عمود رخامي، كان هذا مقعد يسوع عندما تعرّض للشتائم، وسخروا منه فجعلوه ملكا، توّجوه بتاج من الأشواك، ووضعوا في يده صولجانا من القصب.

وهنا عصبوا عينيه وضربوه قائلين «تنبأ من يضربك»، حكاية أن هذا المكان هو مكان التهكم قديمة جدا. قال الدليل إن ساوولف كان أوّل من جاء على ذكرها. لا أعرف ساوولف هذا، ومع ذلك لا استطيع رفض شهادته. لا أحد منّا يستطيع.

أرونا أين دُفن ذات يوم غودفري العظيم وشقيقه بالدوين، أوّل ملكين مسيحيين على القدس، قرب القبر المقدس، اللذين حاربا طويلا، وبشجاعة لتخليصه من أيدي الكافرين. لكن التجاويف التي ضمت رفات هذين الصليبيين المشهورين كانت فارغة، حتى أغطية القبرين كانت مفقودة ـ حطمها أنصار ورعون من أتباع طائفة الروم، لأن غودفري وبالدوين كانا أميرين من طائفة اللاتين، وترعرعا في ظل معتقدات مسيحية تختلف في بعض الجوانب الهامشية عن معتقداتهم.

واصلنا السير، وتوقفنا عند قبر ملكي صادق، ستذكرون ملكي صادق، بلا شك. فهو الملك الذي جاء وفرض جزية على إبراهيم، في وقت لاحق فيه آسري لوط حتى دان، واستولى على كل ممتلكاتهم. حدث هذا قبل أربعة آلاف عام مضت، وقد مات ملكي صادق بعد تلك الحادثة بوقت قصير، ومع ذلك تجد قبره بحالة جيدة.

عندما يدخل الإنسان كنيسة القيامة، فإن القبر المقدس هو ما يرغب برؤيته في الحال، وأوّل شئ يراه بالفعل. والمكان التالي الذي يحن لرؤيته الموضع الذي صُلب فيه المخلّص، لكنهم يعرضونه في آخر الزيارة، فهذا ذروة الاعتزاز هنا. يقف الإنسان بوقار غارقا في التفكير أمام القبر الصغير للمخلّص ـ يصعب أن يكون في حالة مغايرة في مكان كهذا ـ لكنه لا يملك أدنى قدر من القناعة أن الرب يرقد هنا، لذا تفسد هذه الفكرة ما يتملكه من اهتمام إلى حد بعيد.

ينظر إلى المكان الذي وقفت فيه مريم، في مكان آخر من الكنيسة، وإلى حيث وقف يوحنا، ومريم المجدلية، وحيث سخر الرعاع من الرب، وحيث جلس الملاك، وحيث عُثر على إكليل الشوك، وعلى الصليب الأصلي، وحيث ظهر بعد قيامته ـ ينظر إلى كل هذه الأماكن باهتمام، وفي الوقت نفسه بالفكرة التي راودته عندما وقف أمام القبر المقدس، فهي ليست أشياء حقيقية، بل أماكن مقدسة متخيّلة صنعها الرهبان. لكن مكان الصلب يؤثر عليه بطريقة مختلفة، إذ يعتقد بصدق أنه يرى المكان الذي فقد فيه المخلّص حياته.

يتذكر أن يسوع كان معروفا على نطاق واسع قبل قدومه إلى القدس، يعرف أن شهرته جابت الآفاق، وأن الجماهير سارت خلفه، أن دخوله إلى المدينة حرك المشاعر، وأنه استقبل بحفاوة بالغة، ولا يستطيع تجاهل حقيقة أن الكثير من الناس في القدس كانوا على قناعة عندما تعرّض للصلب أنه الابن الحقيقي للرب. وقد كان إعدام شخصية كهذه على الملأ كافيا بحد ذاته لجعل المكان الذي شهد عملية الإعدام بارزا ومعروفا على مدار قرون. علاوة على العاصفة، الظلام، والزلزال، تمزيق ستار المعبد، ومشي الموتى قبل الأوان، أشياء جرى تكييفها لترسيخ الإعدام ومشهده في ذاكرة الشهود، وحتى أكثرهم لا مبالاة. يروي الآباء لأبنائهم الحادثة الغريبة، ويشيرون إلى المكان، ينقل الأبناء القصة إلى أبنائهم، وهكذا تمر فترة ثلاثة قرون بسهولة.

[هذه ليست فكرتي، بل فكرة السيد برايم، وهي مليئة بالشعور الطيب، وقد استعرتها من كتابه «خيمة الحياة« ـ م.ت].

في ذلك الوقت جاءت هيلانة وبنت كنيسة في مكان الجمجمة إحياء لذكرى موت يسوع ودفنه، وللحفاظ على المكان المقدس في ذاكرة البشر فمنذ ذلك الوقت توجد كنيسة هناك. يصعب القول باحتمال وجود خطأ في تحديد مكان الصلب، أما مكان الدفن، فإن أقل من ستة أشخاص عرفوا أين دُفن المخلّص، وعملية الدفن ليست بالحدث المروّع في نهاية الأمر، لذا ربما يُغفر لنا إذا لم نصدق حكاية القبر المقدس، وصدقنا مكان الصلب. بعد خمسمائة عام من الآن لن يبقى أثر

لنصب معركة بنكر هيل، لكن أميركا ستعرف أين وقعت المعركة، وأين سقط وارين.

كان صلب المسيح حدثا بالغ الوضوح في القدس، وتلة الجمجمة أصبحت ذائعة الصيت بفضله، وإلى حد لا يمكن تجاهله بعد الفترة القصيرة البالغة ثلاثمائة عام. صعدت درج الكنيسة المؤدي إلى القبة الصغيرة المسوّرة، ونظرت إلى حيث انتصب الصليب الأصلي ذات يوم، بقدر من الاستغراق أكثر مما شعرت في أوقات أخرى. ولم استطع تصديق أن الحفر الثلاث الصغيرة في أعلى الصخرة هي الحفر الأصلية التي قامت عليها الصلبان، ومع ذلك شعرت بنوع من القناعة أن تلك الصلبان كانت بالقرب من المكان الذي تحتله الآن، وأن بضعة أقدام من الفرق قليلة الأهمية.

عندما يقف الإنسان في المكان الذي شهد صلب المخلّص، لا ينجو من التفكير أن يسوع لم يُصلب في كنيسة كاثوليكية، ويُذكّر نفسه بين الفينة والأخرى أن ذلك الحدث الكبير وقع في الهواء الطلق، وليس في حجيرة كئيبة تبدد ظلمتها الشموع في زاوية من كنيسة واسعة، حجيرة في أعلى الدرج، مزيّنة بذوق سقيم.

هناك حفرة دائرية في الأرضية الرخامية، تحت مذبح رخامي كالمائدة، تماثل حفرة تحتها، الحفرة التي انتصب فيها الصليب الأصلي. وأوّل ما يفعله الإنسان الانحناء، وتناول شمعة لتفحص الحفرة عن قرب ـ يفعل هذه المعاينة الغريبة بقدر من الرزانة، لا يمكن فهمه أو قياسه من جانب شخص لم ير هذه العملية ـ بعدها يرفع الشمعة أمام صورة نفيسة للمخلّص، محفورة على لوح غير نظيف من الذهب، يشع الماس فيها ويبرق بطريقة مدهشة، وهي معلقة فوق الحفرة، فتتحوّل رزانته إلى إعجاب صريح. ثم ينهض ليرى أمام ناظريه الشخوص المشغولة بعناية للمخلص واللصين مرفوعة على صلبانها خلف المذبح، يشع معدنها اللامع بألوان كثيرة، ثم يحوّل بصره على الفور إلى الشخوص القريبة منهم، مريم العذراء، ومريم المجدلية، وبعدها إلى الصدع الذي أحدثه الزلزال في الصخر وقت الصلب، وهو امتداد لما رآه من قبل على جدار إحدى المغارات في الطابق الأسفل، وبعدها إلى خزانة تضم تمثالا للعذراء، ويدهش من الجواهر والحلي الثمينة المعلقة عليه، كأنها كساء يكاد يحجبه عن الأعين.

البهرجة والزخارف السقيمة الذوق في كنيسة الروم تصدم العين، وترغم الإنسان على تذكّر أن هذا مكان الصلب، جبل الجمجمة. وآخر ما يراه هو أوّل ما رآه ـ المكان الذي انتصب فيه الصليب الأصلي. يشده هذا الأمر إلى تلك البقعة، ويحضه على النظر المرّة تلو الأخرى، بعدما اشبع حب الاستطلاع لديه، وفقد الاهتمام بالأشياء الأخرى ذات الصلة بالمكان.

لذلك، اختم هذا الفصل عن كنسية القيامة ـ أكثر البقع قداسة في العالم لملايين وملايين من النساء والرجال والأطفال، النبلاء والعوام، الأحرار والأرقاء. فهي منذ بداية تاريخها، والتداعيات الهائلة المرتبطة بها، أكثر الصروح شهرة في عالم المسيحية. ومع كل أشكال الاستعراض التافهة التي تضمها، ومختلف الأنواع غير اللائقة من الدجل، إلا أنها ما زالت جليلة، مبجلة، ومهيبة ـ

فقد مات إله هناك. وابتلت مزاراتها بدموع الحجاج من أقصى أنحاء الأرض، على مدار ألف وخمسمائة عام. ولمدة تزيد عن قرنين، بدد أكثر الفرسان، الذين امتهنوا حرفة السيف، نبلا حياتهم في كفاح للحصول عليها، في حرب كلّفت ملايين من الثروات، وأنهارا من الدم. حرب نشبت بين أمتين متنافستين تدعي كلتاهما الحق المطلق لوضع قبة جديدة عليها. التاريخ مشبع بكنسية القيامة القديمة هذه ـ مشبع بالدم المسفوك الناجم عن تبجيل الناس واحترامهم للمثوى الأخير للمعتدل الرقيق الوديع الكريم، أمير السلام.

ترجمة: حسن خضر

ملف١
الشعر والفلسفة

ما هي الفلسفة،
وكيف ترى الفلسفة إلى الشعر ؟

تقديم

تحتضن الفلسفة، الباحثة عن حقيقة الحقيقة، رتلاً من الأسماء المهيبة الممتدة من أرسطو إلى هايدغر. بيد أن الأسماء الكثيرة لم تقبض على الحقيقة المنشودة، تاركة الفلسفة معلّقة في فضاء مختلط التعاريف، حيث الفلسفة بحث عن معنى الوجود وتعبير عن محبة الحكمة وحوار مع الأسئلة الخالدة المحدثّة عن الموت والزمن والعدم واللاّمتناهي... ولن يكون مآل الشعر مختلفاً عن مآل الحقيقة الكلية التي قصدتها الفلسفة، فظل الشعر حيث كان وأغدقت عليه الفلسفة تعاريف كثيرة، فهو: القول المتحرّر من المألوف، الوقوف على تخوم المجهول، العبور من المعنى العقلي إلى معنى الحدس والبصيرة، حديث الغياب وإشارة إلى غائب أبدي... وسواء كان للتعاريف معنى أم كانت كلمات متراصفة ضئيلة المعنى، فهي تنتهي إلى قولين: الشعر لا يُعَرَّف، والشعر لا يُخْتَزل إلى غيره. وصعوبة التعريف تمدّه بتعاريف كثيرة وتجعله يَتعرّف بمن قاله، ورفضه الاختزال إلى غيره يملي عليه أن يتمسك بحقيقته لا بتلك التي تنسبها الفلسفة إليه.

يصدر الشعر، ربما، عن المواضيع التي تُقال شعراً: الحب، الموت، قلق الإنسان أمام الوجود. وأبدية المواضيع هذه تجعل الشعر خالداً، لا تستدعيه حضارة معيّنة ولا تصرفه حضارة مغايرة. ولعل القلق، الذي لا يستبين ولا يحتجب، هذا هو الذي يقيم وشائج، غامضة أو واضحة، بين الشعر والدين، وبين المجهول وتجدّد الكلام.

هذه المقالات، التي ترى إلى الشعر في مرآة الفلسفة، لا تضع الشعر في تعريف واضح أو مجزوء، بقدر ما تتيح للقارئ أن يتأمل معنى الشعر، وأن يلمح حيرة الفلسفة أمام السؤال الشعري، وبخاصة أنها تحيل إلى أسماء ذات مكانة مرموقة في الثقافة الأوروبية الراهنة. هنري ميشونيك يبحث، منذ أكثر من ثلاثين عاماً، في قضايا الشعرية واللغة والفلسفة الجمالية. وآلان

باديو أحد أكثر الفلاسفة اجتهاداً ولمعاناً، إضافة إلى كتابه الشهير «الوجود والحَدَث»، كتب الرواية والمسرحية وكتابة مختلطة تمتزج فيها السياسة بالفلسفة وبعلم الجمال، والأسماء الأخرى لا تقل أهمية.

الكرمل

شاعرية الشعر والفلسفة

مقابلة مع هنري ميشونيك

أجراها : جان باتريك كورتوا

| جان باتريك كورتوا ـ إذا ما أخذنا مجمل أعمالك نجد أن الرابطة بين الأدب والفلسفة تتضمن، في نظرك، ثلاثة أمور في الوقت نفسه: تاريخاً وبعض العلاقات التاريخية، والقضايا التي يطرحها نظام هذه العلاقة بالذات، وأخيراً التضمّن المتبادل للفلسفة في الأدب وللأدب في الفلسفة.

|| هنري ميشونيك ـ أعتقد أنني عملت على هذا السؤال من دون أن أدري. فقد كان إلى حدّ ما، الموضوع الرئيس لكتاب نشرته عام ١٩٧٥ بعنوان «الدلالة والقصيدة». وفيه درست ما بين الدلالة والقصيدة من نزاع، ويجب هنا أن نرى في القصيدة كل ما كنت لا أعرف وقتها بعد أنّي أضعه فيها، لكني أضعه اليوم وأنا واعٍ تماماً لذلك، أقصد معنى اللغة ـ وأقول «معنى اللغة» بالشكل الذي نقول فيه اليوم معنى السمع. إن ما يعالجه نقاش الدلالة والقصيدة هو تلك الرابطة الملازمة لكل تاريخ فكر اللغة في الغرب، الرابطة بين المتواصل والمتقطّع، أي بين فكرة الدلالة من جهة، وفكرة علاقة الجسد باللغة من جهة ثانية. قال العالم اللغوي هامبولدت بالتفاعلية، لكن هذا المفهوم تعرّض باستمرار للتشويه والتبسيط، كما لو كان يعني أن الفكر تحتّمه اللغة. والفيلسوف الوحيد الذي ذهب حتى القول بارتباطٍ بين اللغة والفكر ـ ارتباط قليل الحتمية ـ هو «هايدغر»، الذي يرى أن اللغة الألمانية هي لغة الفلسفة. أي أن ثمّة استئثاراً للفلسفة من قبل اللغة الألمانية، التي تبدو بدورها الوريثة الوحيدة للغة الإغريقية. وقد روى لي «فيكتور فارياس» الذي عمل كمساعد لهايدغر أن الفيلسوف سأله ذات يوم عن اللغة التي يتكلمها أطفاله، وعندما عرف أنها الإسبانية قال: «يا للأسف، لن يكون بوسعهم بلوغ الفلسفة...».

إذا عدنا إلى نقاش الدلالة والشعر، يمكنني القول إن هذا النقاش يختزل كل مشكلة العلاقة بين اللغة والفكر. فإن نظرنا إلى هذه العلاقة بمنظار الانقطاع، ندرج المسألة وقتها في صلب تقليد محترم منذ الإغريق، وفي فلسفة للغة، ترى انقطاع اللغة: يكفي أن ننظر إلى معجم ما لنرى أن الكلمات منقطعة عن بعضها، بل أن ثمة انقطاعاً في داخل الكلمة نفسها، وتنافراً (عدم تجانس) جذرياً بين الدال والمدلول، ما خلا بعض الحالات النادرة التي نجد فيها تجانساً قائماً على التقليد

حيث يعتقد أن اللغة تعيد بناء علاقة استمرار بين المعنى والشكل، كتلك العلاقة القائمة بين الروح والجسد. وفي هذا الصدد يمكننا أيضاً التذكير برمزية الأصوات، رغم هامشية هذه المسألة. لكن كل هذه الأمور لا تهم في الحقيقة إلا التصور الشكلاني للشعر بينما هي لا تهم مطلقاً الممارسة الأعلى للفكر، أي الفلسفة.

إذا أخذنا مفهوم تاريخ الفكر بعين الاعتبار نجد أن هناك تكراراً لحضور اللغة في فكر الفلاسفة. فهناك فلسفة للّغة لدى الفلاسفة قبل سقراط، كما أن لدى سقراط فلسفة لغوية لا يستهان بها. وبمقدورنا القول إن أفلاطون يتنصل إلى حد ما من القضية، حيث أن سقراط يرى في كتاب «الكراتيل» طريقة لعدم حسم الخلاف بين كراتيل وهيرموجين. بل من الممكن أن نقرأ «الكراتيل» كوثيقة فصل بين فكر اللغة ونظرية المعرفة. ويرتكس أرسطو على هذا الفعل النظري لأفلاطون، تماماً كما ارتكس عندما حوّل أفلاطون المفهوم الإيوني عن الإيقاع، وهو مفهوم مرتبط بالاستمرار، إلى مفهوم مرتبط بالتقطع. ويتبدى ارتكاس أرسطو بإقامته، إن لم أكن مخطئاً، صلة ارتباط متبادل بين الخطابة والأخلاق والشاعرية والسياسة. إن ما يدهشني في هذا المضمار أنه توجد في كتاب «الأخلاق في نيكوماك» اقتراحات أساسية حول الشاعرية ليست موجودة في المبحث الذي خصصه أرسطو بكامله للشعر. وقد وجدت عندما أعدت قراءة هذا المبحث أن أرسطو يبدأ منذ السطور الأولى بمفارقة وذلك عندما يقول إن موضوع الشعر ذاته ليس الاختلاف بين ما هو مُصاغ حسب العَروض وما هو عكس ذلك (أي الشعر والنثر)، وكذلك ليس الاختلاف بين الأجناس، وإنما هو ذاك الشيء الذي «ما زال مجهولاً حتى الآن». وما زال كذلك حتى يومنا هذا.

وإذا ما استرجعنا مجمل أعمال أرسطو، فإن ما نراه هو عدم الانفصال، بل الارتباط المتبادل بين نظرية اللغة، والخطابة، والأخلاق والسياسة. وأنا أحاول، في مشروعي الفكري الخاص، أن أجد اليوم، بلغتي الخاصة واعتماداً على تاريخنا، الوحدة بين تلك العناصر الأربع بشكل يجعل العنصر الواحد منها يغير العناصر الثلاثة الأخرى ويتغير بتأثيرها.

| طرحت سؤالي الأول حول العلاقة بين الأدب والفلسفة فأجبتني برأي حول اللغة والفلسفة، أو الشعر والفلسفة، ولهذا الأمر دلالته البالغة. ما الذي يقدمه الشعر بشكل خاص للعلاقة بين الأدب والفلسفة، بين اللغة والفلسفة؟.

|| سأتناول كلمة قصيدة بمعناها الواسع الذي يتجاوز المعنى الشائع. فالقصيدة بالنسبة لي هي ما يجسد التواصل بين الجسد واللغة، وهذا ما يفترض وجود كلام مغنى، أي دلالية للنثر والإيقاع في آن واحد. إن ما أسميه قصيدة يطير عبر كل ما هو أدب. وهذا ما يدعوني لإبراز اختلاف بين القصيدة وبين ما ندعوه شعراً. مما لا شك فيه أن ثمة معانٍ مختلفة لكلمة شعر: فهناك معنى مؤصل ينبثق من أصل الكلمة باللغة اليونانية والذي يعني خلق، وهذا ما يستتبع شيئاً من التقديس، من الاحتفالية ـ احتفالية بالعالم تقود إلى احتفالية الشعر بذاته. وهناك معنى يلتبس مع الانفعال الشاعري. وهناك معنى يرتبط بالمخزون فنقول الشعر الفرنسي، والشعر الأسباني، وشعر القرون الوسطى، والشعر في القرن السادس عشر، إلخ... تمكن معرفة الشعر بالتجربة لكنه

في الوقت نفسه تستحيل معرفته تماماً. وهو يلعب، بشكل خاص، دور المثال الممكن تقليده. لكن، في كل مرة يستبق الشعر فيها القصيدة، يلعب دور مثالها الواجب عليها احتذاؤه، يقتل الشعر القصيدة، نظراً لأن القصيدة المزمع صياغتها ـ كما هي الحال لأي عمل فني بالنسبة للفن ـ تجابه معضلة كبرى تتلخص في التخلص من الفن. فالفن هو في الدرجة الأولى ما يشغل دارسي تاريخ الفن، أو مقتنيي الأعمال الفنية، أو الهواة، بينما الفنان ـ إذا ما تطلع للفن ـ ينتج عملاً لن يكون عملاً له هو وإنما «عمل الفن» حسب تعريف جيرار جينيت. والمعضلة هي هنا في قضية موضوع القصيدة.

للقصيدة حيوية خاصة بها. والحيوية التي تخلقها القصيدة هي الشعر. لكن بمعنى آخر. فالشعر هذا يبتعد عن الشعر بمعنييه التخزيني والتأصيلي.

إن كان لكل قصيدة حيويتها المتميزة، فإن ثمة معنى أخيراً لا بد من إبرازه: وهو معنى الشعر كمقولة كلية للغة، وهذا ما يستدعي التفكير في موضوع القصيدة كموضوع خاص.

| تعرّف القصيدة في عمل جديد لك بأنها «إنتاجٌ ونتاج لفكر شعري». هذا يفترض من البداية أن الفكر موجود في الشعر. لكن ألا يمكن لهذا الفكر الشعري الموجود كحيوية في القصيدة أن يعبر عنه فلسفياً؟.

|| هذا يفترض أيضاً التمييز بين معانٍ مختلفة لما ندعوه فكراً. أنا أقول إن الشعر لا يكون إلا حيث يوجد تفكير شعري. والتفكير، في هذا السياق، يعني إبداع الفكر. وإبداع فكر، أي تحويل الذات إلى موضوع بواسطة فكر، أمر مختلف تماماً عن التفكير في فكر الآخرين، وهو بحد ذاته أمر مشروع تماماً، غير أنه لا يجوز الخلط بينه وبين المعنى الأول الذي أشرت إليه. ابتكار فكر يفترض شاعرية في التفكير.

| تهتم ببحثك الحالي بالفيلسوف «سبينوزا». لماذا الاهتمام به وبكتاباته اللاتينية تحديداً؟.

|| إن اهتمامي بسبينوزا قضية شخصية تماماً. تعود إلى ما كنت لا أعرف مسبقاً أنني سأجده عنده. والحقيقة أنني أجد نفسي في كتاباته ـ ولا أظنني أول من شعر ذلك، لكن هذا لا ينقص شيئاً من السعادة التي يمنحها هذا الشعور..

لقد كان عملي في ترجمة الكتاب المقدس نقطة انطلاق تفكيري في الإيقاع. ففي نصوص هذا الكتاب لا ينتظم الإيقاع لا شعراً ولا نثراً، مما يجعل التفكير حسب المعارضة التي يقيمها الإغريق، الهللينيون، بين الشعر والنثر أمراً غير ممكن. لا وجود في الكتاب المقدس إلا للإيقاع. وهذا ما يعيدنا إلى المفهوم الإيوني عن هذه المسألة. وما يستتبع بالتالي تأثيراً مزدوجاً وغريباً. ذاك لأننا بدءاً من هذا المثول الكلي للإيقاع في النص المقدس، وبدءاً منه فقط نستطيع الرجوع إلى هيراكليط وذيمقريطس، ولأننا، من جهة أخرى، بدءاً من التجارب الشعرية المعاصرة، وبدءاً منها فقط، نستطيع أن نجد الإيقاع كناظم للنص المقدس. وهذه هي النقطة التي انطلق منها للتفكير في المتواصل، وهذه هي أيضاً النقطة التي لا بدّ أن ألتقي عندها بفكر سبينوزا، أي أن ألتقي بعملية التماس الوحي بين الانفعال البدئي والمعنى المجرّد.

لقد كانت الشرارة الأولى والعرضية لأبحاثي ملاحظة لمتخصص يؤكد فيها أن سبينوزا يكتب باللاتينية لأنه لا يتملك أية لغة. وأنا لم أقرأ سبينوزا كفيلسوف وإنما قرأته قراءة شاعرية. وأنا لا أدعي أي شيء آخر سوى أني قرأت الفلسفة كشاعر. وهذا يتطلب رؤية النصوص بنسخها الأصلية، بشكل الخط وطريقة التنقيط المتبعين في ذاك العصر، مبعدين كل ما تحمله عمليتا تحديث الترقيم والطباعة من تزوير. فهناك صياغة للفكر بصرية وسمعية والناس في القرن الثامن عشر كانوا يتقنون هذه الصياغة جيداً، حيث أن الموسوعة تذكر أن الترقيم عملية تتعلق بالنفس.

| **ما هي مكانة اللغة لدى سبينوزا؟**

|| لم يتم بحث هذه المكانة تماماً، وإلاّ لكنّا عرفنا بها. وهذا ما دفعني للتذكير بالإيقاع في النصوص المقدسة، نقطة انطلاقي الأولى. ليس للإيقاع أية علاقة مع المسائل التي يطرحها سبينوزا في مبحث الدين والسياسة حيث يقف الفيلسوف ضد عبدة النص، ضد المتدينين، ويطرح أسس حرية التفكير. فكرة المتواصل هي النقطة التي أنطلق منها في دراستي. وأثناء عملي على الجزء الخامس من كتاب الأخلاق، الذي حللته مقطعاً مقطعاً، وجدت أشياء يمكنها المساهمة في تبيان أن ابتكار فكر يتمّ في لغة ويشكل إلى حدٍّ ما قصيدة فكرية.

ملاحظتي أن لسبينوزا كتابة خاصة بفكره جعلتني أحتاط في عملي. وكنت أخشى أن أكون مخطئاً، أن أعتبر شعراً ما هو مجرد بلاغة. ولذلك أخذت كتابيّ «الأورغانون الجديد» لفرنسيس باكون و«تأملات» لديكارت، وتبين لي مباشرة أن اللاتينية التي كتبا بها ليست أبداً لاتينية سبينوزا. ففي القرن السابع عشر لم تكن اللاتينية لغة العلماء فقط. وإذا ما تناولنا حالة باكون وديكارت وليبنتز وسبينوزا وهي شخصيات هامة صاغت فلسفتها باللاتينية، سنجد أنفسنا دون ريب أمام السؤال التالي: ما هي العلاقة بين لغة ما وفكر ما؟ وعندها سنجد أن أولئك المفكرين لم يتعاملوا مع اللغة اللاتينية أبداً بنفس الطريقة. ففي لاتينية سبينوزا مثلاً تكتسب ظروف الوصل وظيفة خاصة غائبة كلياً عن لاتينية باكون وديكارت. كذلك تلعب صيغة النفي دوراً هاماً جداً في الأورغانون الجديد في حين أنها تغيب تماماً عن إيجابية الجمل التوكيدية عند ديكارت. أما ظروف الوصل فإن سبينوزا هو الوحيد الذي يعيد لها قيمة البناء للمجهول الموجود حتماً في أصل اللغة.

| **تلاحظ في هذا العمل غير المنشور بعد أن مجموع ظروف الربط التي يلجأ إليها سبينوزا، تظهر دائماً في استخدامات ترتبط بالسياق عبر صيغة المُنفعل أو المبني للمجهول. وتضيف أنه على الرغم من صيغة المُنفعل هذه، فإن المعنى هو معنى فاعل.**

|| ذاك أن هناك نوعين من صيغة المنفعل. هناك المنفعل الخاضع للفعل ـ كأن نقول مثلاً: مضروب ـ وهناك منفعل آخر أكثر استعمالاً لدى سبينوزا، هو المتعلق بأفعال الارتباط. وهي، بمعنى آخر، فعاليات فكرية. مما يخلق علاقة دلالية بين ظروف الربط والمنفعل، وهذا يتجاوز البلاغة، لأن البلاغة تصاغ تبعاً للغة، بينما كل شيء لدى سبينوزا مُصاغ تبعاً لخطاب. وهذا يضعنا بلا ريب أمام شاعريةٍ أو أمام شخصنة خطاب.

| تلاحظ أن هذه الصيغة المنفعلة وذاك المعنى الفاعل، هما «دال رابطة الموضوع بالجوهر». إن ما يدهشني في هذه الصياغة، هو التشويش، أو الهجين الحاصل بين قول شعري وفلسفي في صلب نشاط فكري.

|| تقول إنه هجين، وهذا ما قد يقلقني. ولكن إن فكرت ملياً أجد أنه مفهوم لا يخلو من الأهمية، فالواقع أن هذا ليس شعراً ولا فلسفة، ولا جمعهما في الآن ذاته...

| هذا لا انتساب إلى هوية.

|| كما قال «ليفيناس» أثناء قضية «هايدغر»: «الفظاعة تدفع إلى التفكير...»، وثمّة شيء من الفظاعة في الهجين. فهو مسخ برأسين: رأس قصيدة، وأخرى فلسفة.

ألاحظ أن غالبية دارسي سبينوزا يتفقون على القول أن الذات غائبة لديه، وأن كل ما عنده موضوع. لكن يبدو لي أنه على العكس من ذلك تماماً، ثمة تضخم للذات لديه بواسطة اللغة والكتابة. تمدد للذات على مدى سرمدية الفكر، على لا نهائية ما يمكن التفكير فيه. ليس الفرد ذاتاً لدى سبينوزا إلا إذا كان ذاتاً حرة التفكير.

| حرة التفكير وحرة في عبرنة اللاتينية؟

|| يتمتع ابتكار الفكر عند سبينوزا بقوة تحليلية تجعل كل كتاباته (بما فيها «مبحث القواعد العبرية» الذي لا يحظى عادة بالاهتمام) من فكر واحد. يتملك سبينوزا كتابة مفاهيمه كما يتملك مفاهيم كتابته. ولا شك أن دراسة الجذور التاريخية لموضوع فكره الخاص تظهر، في أكثر من موضع، كيف عبرن اللغة اللاتينية. لكننا أهملنا لوقت طويل كل اهتمام بالنظرية اللغوية السبينوزية، لذلك لم ننتبه إلى مظاهر العبرنة هذه. وهذا الموضوع بالذات هو ما أسعى لدراسته حالياً في كتاب بعنوان «سبينوزا في اللغة اليوم».

| أريد في نهاية هذا اللقاء أن أسمع تعليقك على طرفة يذكرها «جان كوليروس» أحد معاصري سبينوزا، وكان راعياً للكنيسة اللوثرية في مدينة لاهاي. وهو يذكر فيها آخر أيام الفيلسوف فيقول: «كان يحرص غاية الحرص أن يضبط حساباته كل أسبوع، كي لا يصرف أبداً أكثر أو أقل مما يصرفه عادة في السنة. وقد حدث أن قال أكثر من مرة للساكنين معه أنه مثل الأفعى التي تضع ذنبها في فمها راسمة دائرة كاملة، وكان يقصد من ذلك أنه لا يدّخر شيئاً مما استطاع اكتسابه طوال العام. وكان يضيف أنه لم يكن يرغب في عدم الادّخار...». من خلال صورة الاستكفاء الاقتصادي المنزلي هذه، وهذه المسلكية في الحياة ألا نجد أيضاً شكلاً من أشكال الإنكفاء الشديد على الذات، من حيث أنه في العلاقة مع الذات لا ضرورة للادّخار ولا لأكثر مما هو كافٍ لأن نكون.

|| أجل، إنها صورة الأفعى، التي هي في الآن ذاته صورة اللانهائي.

الشعر كشرط للفلسفة

مقابلة مع آلان باديو

أجرى المقابلة شارل رامون

| شارل رامون: في البداية ثمة سؤال عام عن العلاقات بين الفن والفلسفة. ففي كتابك «المبحث الصغير لعلم اللاّ جمال» تقول إن «الفن بذاته منتجٌ للحقيقة، وإن اختزال الحقائق الفنية إلى ما عداها من حقائق (علمية أو سياسية أو غرامية) أمر غير ممكن، كما أنه من غير الممكن اختزال الفن كتفكير خاص وفريد إلى الفلسفة. ثم تنطلق من هذا إلى تصوير الفلسفة كأنها «قوّادة للمواعيد مع الحقيقة» لتضيف: «وكما أن الجمال يكون في المرأة التي نلتقيها ولا يُطلب في القوّادة التي ترتب موعد اللقاء، كذلك تكون الحقائق فنية أو علمية أو غرامية أو سياسية وليست أبداً فلسفية». أليس هذا الكلام مجرد إثارة وتحريض، أليس مجرد محاولة لنقض الأطروحات التقليدية عن الفن والحب والسياسة. وهي المجالات التي أعتبرت باستمرار حاملة لأوهام وأكاذيب أكثر مما هي حاملة لحقائق، بينما، على العكس من ذلك، اعتبرت الفلسفة نفسها الوحيدة القادرة على معرفة الحقائق؟

|| آلان باديو: لا شك أن العبارة بذاتها تحتوي على الكثير من الإثارة؛ بل أن فيها شيئاً من الغواية أيضاً. إذ يبدو كما لو أني في الوقت الذي أتبنّى فيه نوعاً من الأفلاطونية الحديثة أقوم بقلب عنيف جداً لأفكار أفلاطون نفسه، وذلك من خلال وضعي للحقائق في كفة ما يبدو أنه وهمي وخدّاع وعاطفي، ومجرّدٌ، في الوقت نفسه، للحكمة الفلسفية من كل مقدرة على إنتاج الحقيقة. لا شك أن هناك شيئاً من التصنّع أو من المقابلة البلاغية في عبارتي. غير أني، رغم ذلك، أدافع عن جديتها الداخلية: فأنا أظن أن جوهر الفلسفة هو، في الواقع، التساؤل، تحت تسميات مختلفة، عما هي الحقيقة؛ ويمكننا في الحقيقة استعادة العبارة القديمة التي تقول إن الفلسفة هي «البحث عن الحقيقة»: وهذا ما يعني تحديداً «البحث عن جوهر الحقيقة»، أي البحث عن الحقيقة الحقيقية، إن استطعنا قول ذلك. وأعتقد أن هناك صعوبة تواجه الفيلسوف منذ بدايات الفلسفة، وهي أنه يدرك أن ثمة أموراً موجودة كحقائق علمية: ولنذكر هنا ما يعتبر مثالاً قاطعاً على ذلك. الفيلسوف يدرك أن برهان نظرية رياضية هو برهان نظرية رياضية: وسواء تدخل الفيلسوف أم لم يتدخل لا يغير في الأمر شيئاً. هناك إذن دائماً وعي بأن ثمة مواضع للحقائق (وأشدد على استعمال حقائق بالجمع) مستقلة أو منفصلة عن المساءلة الفلسفية، وأن هذه المواضع تزداد أكثر فأكثر، وأن هذا لا يعيق قيام الفلسفية، من طرف آخر، بالتساؤل حول «ما هي الحقيقة»، أي ما هي الدلالة، المجانسة لفظاً أو غير المجانسة، التي تنتقل مع ما اصطلحنا على تعيينه كحقائق. واذا ما انتقلنا إلى ميداني الحب والفن أظن أن علينا أن نحمل على محمل الجد الاقتناع أو الافتراض بأن هناك في الواقع حقائق لا يمكن التأكد من وجودها إلاّ في فلك الفن، كما

أن هناك حقائق لا يمكن التأكد من وجودها الاّ في فلك الغرام. وعليه فأنا أصرّعلى صحّة طرحي.

| **متجنباً في الوقت نفسه صياغة (علم جمال، استطيقيا) كعلمٍ للجميل مثلاً؟**

|| أجل، لقد بدا لي دائماً أن علم الجمال (الاستطيقيا) كعلم للجميل، أو كعلم منفصل عن الجميل، أو كفرع من الفلسفة، يرتكز دائماً على قول « أن ما يمكنني أن أعتبره حقيقياً عبر الجميل هو ما تقوله الفلسفة عن الجميل أو بصدد الجميل ». يفهم علم الجمال إذن التوليف الفني كضرب من المقاربة مع أمر آخر يختلف عنه، ألا وهو الفضاء الفلسفي: ثمّة إذن نوع من الترويض، من التطويع، لما يحمله الفن بواسطة علم الجمال الفلسفي هذا. هذا ما يدفعني لتفضيل الكلام عن علم اللاجمال بدلاً من علم الجمال.

| **دعنا نعود إلى الشعر. لقد أقمت في كتابك المذكور معارضة بين «الإغريق» و«الحداثيين»، وتوضح في تصريحاتك كما في كتاباتك أن المعارضة تاريخية، وتمثل قطيعة زمنية. لكن ما هي تماماً وثوقية هذه القطيعة؟ تمثل الحداثة عادة بالثنائية (رامبو – مالارميه)، وبالمسرحي (بيكيت). مع العلم أن الحداثة تبدأ حقيقة قبلهم: لماذا بدأت الحداثة الأدبية والشعرية متأخرة إلى هذا الحد (بين القرنين التاسع عشر والعشرين) بالمقارنة مع الحداثة الفلسفية التي بدأت هي في القرن السابع عشر، ثم هل هي حقاً حداثة؟**

||المسألة التي تطرحها مسألة خطيرة فعلاً، لأنها تنتمي إلى حيّز حساس تتجابه فيه الزمنية التاريخية مع الفرضية المؤسسة، لما يمكن تسميته بالزمنية المجردة. وإذا تكلمنا بلغة مصطلحية نقول إنها اللحظة التي يحتك فيها التاريخي «historique» مع التأريخي «historiale». يبدو لي، في الواقع، أن مسألة الحداثة الفنية لا يجوز أن ترد دائماً إلى المعارضة (إغريق – حداثيين). وبكل الأحوال أنا لا أفهمها تماماً بهذا المعنى. زد على ذلك أنها ليست معارضة (إغريقية – حداثية)، لأنني في هذه الحالة سأقبل كما درجت العادة حتى الآن، بالقطيعة الغاليلية. أعتقد أن المعارضة في ما ندعوه عادة بالحداثة، وبشكل خاص الحداثة الفنية، والمعارضة في داخل الفن الذي يكون في البداية أكثر شاعرية، هي بين الحديث والكلاسيكي، والكلاسيكي شيء آخر غير الإغريق، إلا إذا قبلنا أن في الكلاسيكي ما هو نموذج للإغريقي. المعارضة تقوم إذن بين الفن كإنتاج أو كمادية من جهة، وبين ما يدل في هذا الفن نفسه على الفن كرهان وكمضمون. بشكل آخر، الحداثة هي علاقة بين فن ونظرية عن الفن، بافتراض ان النظرية عن الفن متضَمَّنَة في الفن نفسه. وهذا، من جهة، يعارض تماماً النظرة الكلاسيكية للعمل الفني كتكوين بليغ محكوم بأن ينال الإعجاب، ويشبه، من جهة أخرى، وعياً للفن ذاته بذاته، غير أنه وعيٌّ مضطرب إلى حد ما، وربما كان وعياً هستيرياً مهّد لما نسميه بالحداثة. هذا ما يجعلني أتفق مع الفرضية الشائعة التي ترى أن الحداثة في الشعر، وفي اللغة الفرنسية تحديداً، تبدأ مع «بودلير»، الأمر الذي رحب به (هوغو)، وقد كان بمعنى ما كلاسيكياً ما بعد – كلاسيكي، بقوله «لقد ابتكرت قشعريرة جديدة»: الحديث، هو هذه القشعريرة الجديدة.

| **لكنك لا تشير أبداً إلى أشعار (هوغو)، وكذلك لا تذكر إلا لماماً شعر (لافونتين) في حين نراك تهتم بالقصيدة العلمانية لدى (لوكريس): لماذا لم تشرك (لافونتين) في هذه الحداثة؟**

|| لا يمكنني إلا أن أرجع ذلك إلى عنصر ذاتي، مزاجي، اعتباطي، وربما أيضاً إلى أمر آخر سبق أن ذكرته، وهو الطريقة التي يوجه أو يقود بها نوعٌ محدد من القصائد الفيلسوف في تأملاته. أنا أعجب وأعشق وأتغنى وأحفظ عن ظهر قلب أشعار (هوغو) و(لافونتين). حتى أن إحدى رواياتي (هدوء كلي على الدنيا) تقتبس بنيتها من رواية «البؤساء». لنقل إن أساس ذلك ينهض على وضع شاعري أقنع بألاّ أكون فيه سوى ذاك الذي يتلقى ويقدّر ويتذوق الحقيقة الكامنة في القصائد المختارة، وعلى ما أستطيع أن أفعله بالشعراء الآخرين، أثناء صياغة المقولات الفلسفية نفسها: وهذا ما أسميه الشعر في خدمة الفلسفة، وهو ما لا يشكل مطلقاً وضعاً عادياً، طبيعياً له، فالشعر لم يبدع لهذه الغاية، لكن ربما كان بعض الشعر الحديث مهيأ لهذا الوضع أكثر من غيره.

| **نصل إلى بعض الأفكار الواردة في كتابك «شروط». فأنت تكتب عن (رامبو) قائلاً «النثر يدنّس الحضور»، وتربط بشكل واضح بين (رامبو) والشعر، وبين (بيكيت) والنثر. أي اختلاف تقيم بين الشعر والنثر؟**

|| سأجيب عن سؤالك إجابة غامضة لكنني أعتقد أنها صحيحة في العمق. فيما يخص التمييز بين الشعر والنثر، يمكننا أن نسوق حالات لا تُحصى لا يمكن معها لأي معيار أن يساعدنا على الحكم بشكل مطلق، إن كان النص شعراً أو نثراً. ومن جهة أُخرى لا أظن أن بالإمكان مقاربة نص مكتوب أو منطوق مقاربة فكرية صالحة دون استخدام المعارضة بين النثر والشعر. يبدو لي أن لهذه المعارضة ما يشبه الوضع المتعالي: فهي ضرورية دائماً لتنظيم علاقتنا بما هو مكتوب أو منطوق، وهي في الوقت نفسه ليست محددة بما فيه الكفاية لنستطيع أن نصنف، حالة بحالة وبشكل دائم وحسب المعايير المطروحة، النصوص بين الشعري والنثري؛ مما يستوجب بالفعل مجموعة من التعابير الوسيطة. لقد سبق أن قلت أثناء حديث لي عن (بيكيت) إن نصوصه النثرية الأخيرة تكاد تكون نتيجة لقصيدة تعصى على التكّون، وعلى العكس من ذلك، يمكنني أن أميّز في عمل (مالارميه) «بعد- ظهر إله ريفي» مقاطع يمكنني القول إن الشاعر جعلها متعمداً قريبة من النثر؛ ونجد أيضاً لدى (رامبو) أن مسألة العلاقة بين النثري والشعري مسألة جوهرية، وهي جوهر الاختلاف بين عملية «الإشراقات» و«فصل في الجحيم». أعتقد أن لا مهرب من طرح نقاش الشعر والنثر؛ حتى لو لم يكن ثمة مميزات جماعية أو خصائص مؤكدة. يجب الحفاظ على معارضة بين النثر والشعر، ويجب أيضاً القبول بأن ثمة ما لا يمكن وضع اليد عليه في هذه المعارضة، شيء يمكن القول أخيراً إنه دوري إلى حد ما.

| **تقول إن القصيدة «تشترط» الفلسفة وتسيء إليها: أيمكنك شرح المقصود من «شرط» هنا؟**

|| يمكن تناول هذا المصطلح بطريقتين. الأولى هي تلك التي انطلقنا منها منذ قليل: وفيها ندعو

«شروط الفلسفة» منظومة الحقائق الإقليمية الخاصة التي تحاول الفلسفة انطلاقاً منها، أو بصددها تصور مقولة شاملة عن الحقيقة. بهذا المعنى، تكون حالة الرياضيات والفيزياء من نفس الزمن مثلاً، مشروطة بطريقة لا لبس فيها بفلسفة: ليس بشكل داخلي تماماً ولا بشكل لا مبالي؛ وهكذا فقضية المقولات المتأصلة في الفلسفة مشروطة بالتوصل إلى معارف، وعمليات، وانتاج حقائق، يطلق عليها اسم علم أو رياضيات. يعني «الشرط» في العمق أننا إذا قبلنا بأن الفلسفة هي دائماً تشكيل مقولة خاصة لوهم الحقيقة، فإنها دوماً مشروطة بالحقائق الإقليمية لزمانها: أي تلك الحقائق التي لها من هيئة الجديد ما يكفي لتشكّل استفزازاً وربما «انتهاكاً» للتركيبة الفلسفية: إن إعادة اكتشاف الرياضيات الأرخميدسية في القرنين السادس عشر والسابع عشر والتطورات الكبرى التي أصابت علم الفلك، وما كان لها من تأثير كبير على تركيبة العلوم، وبشكل خاص على المقولات الكبرى كمقولة اللانهاية ومقولة جوهر المادة ومقولة السببية: كل هذا يسمح بقول ما هو «الشرط».

لقد أكد أفلاطون وديكارت وسبينوزا وكانط وفلاسفة آخرون لا يقلّون عنهم اختلافاً، وكل على طريقته، أنه لولا اكتشاف الرياضيات لما تهيأ للفلسفة نفسها أن توجد؛ أي أنهم يدركون شرط الفلسفة بالمعنى الحصري للكلمة أي «شرط الوجود».

من زاوية أخرى يمكننا القول إن الشرط، أي شرط، (وهنا ندخل في المقولات الأنطولوجية)، يتعين في العمق كالأفق الحدثي لفلسفة ما. ما الذي يصيب الفكر حتى تنبثق أسئلة حديثة، وينبعث قلق لم يُعرف من قبل، لنُرغم على إجراء إصلاحات وتغييرات جديدة؟ وهذا ما يؤدي إلى حرمان الفلسفة من كل أمل بأن تبقى ساكنة وختامية. لأن شكل النشاط الفكري ذاته يطرح أحداثاً، وانقطاعات ووحدات متقطعة وأشياء مستحدثة، لا يمكن حسابها أو توقعها. ما هي تلك الأحداث التي تقوم الفلسفة تحت شروطها بإنتاج حداثتها الخاصة؟ هنا، أعتقد أن القصيدة، النشاط الفني بما يفترضه من حساسية وبما له من أثر خاص فاعل على الذاتية المفكِّرة، يكتسب وضع الشرط. إن في كلمة «شرط» ما يكفي من الحيادية حتى لا ترتسم حدود ميدان فعاليتها، أو رموزها. الشرط لا يعني بالضرورة علاقة سببية: وأعتقد أن الشعر، وبخاصة القصيدة المأساوية، هما شرطان للفلسفة الأفلاطونية، حتى لو كانت النتيجة الجزئية لهذا الشرط النفي والطرد والمماحكة، ولا شيء أكثر تشريطاً للفلسفة الأفلاطونية من وجود الشعر، وأفلاطون بالمناسبة لا يكف عن الكلام عن هذه المسألة، ويعتبرها من أكثر المسائل أهمية.

| مفهومك عن الشعر وعن الحقائق الشعرية يتلخص بفكرة أن «الحقيقة ليست أكثر من ثقب في المعنى»: وكل تحليلاتك لأشعار (مالارميه) و(بكيت) و(رامبو) وهي تحليلات تختلف في موضوعاتها لكنها تتلاقى في نتائجها، تتفق في العمق مع فكرة أن الشعر هو فن تقديم شيء «لا يُقدّم»، أو تقديم الغياب ذاته، أو تقديم ما لا يمكن تقديمه، وبأشكال مختلفة: وهذا ما يمنعه، إذا ما أردنا استخدام كلماتك ذاتها، من أن يكون وضعاً ليجعله شبيهاً بحدث. لكن، انطلاقاً من

وجهة النظر هذه، هل يبقى أي اختلاف بين الشعر والفلسفة - أقصد فلسفة آلان باديو بالطبع؟ وبمعنى آخر، إذا كانت نظرية الكائن والحدث تقوم على استخلاص بنية أنطولوجية. ومن ثم إظهارها بالمقارنة مع وضع أن الشعر الذي يهمك يقوم بالشيء نفسه، فهل يبقى في العمق أية إمكانية لفصل المادتين. وإذا فُقدت هذه الإمكانية فما هي العلاقات القائمة بين ذينك النشاطين؟

|| بالنسبة لي أنا لا أحصر الشعر في اعتبارات صارمة كهذه، حتى لو كانت هذه الاعتبارات مثالية لتوصيف شعر كشعر (مالارميه) مثلاً، أو لما تحمله قصائد مالارميه من وعي بذاتها، ولتوصيف بعض مظاهر شعر (رامبو). ولا تنسى أن لي نظرية خاصة في مقاربة هذين الشاعرين تختلف عما أقوله في الشعر بشكل عام؛ فأطروحة «عصر الشاعر»: أي أنه كانت هناك مرحلة، هي لاعتبارات عديدة المرحلة التي دُعيت بالحداثة، بدا الشعر فيها منشغلاً بأسئلة كانت تقليدياً من اختصاص الفلسفة؛ وتبدأ هذه المرحلة مع الرسالة الشبيهة بالنبوة التي ادّعاها الشعراء الرومانسيون لأنفسهم، وفي مقدمتهم (هوغو)، وتمتد حتى الأطروحة المجاملة للفلسفة الهيدغرية التي تقول بأن الشاعر هو القرين الفطري للمفكر. نرى بوضوح إذن أن ثمة مرحلة تاريخية يقول فيها المغرضون إن الشعر أخذته الغلواء، وبكل حال، يتكلم الشعر عن الشعر بتعابير مغالية نسبياً ليقول ما للشعر من قدرات. لقد دعوت هذه المرحلة «عصر الشعراء»، وفيها، يكون سؤالك مناسباً تماماً: إن السؤال عما يميز بشكل دقيق طموحات الفلسفة أو التأمل عن طموحات الشعر سؤالٌ صعبٌ لا يمكن البت فيه، وبالمناسبة يدخل الشعر أكثر فأكثر في ما يشبه النزاع مع الفلسفة أو ما يشبه المواكبة، بينما نجد في المقابل فلسفة كاملة تطرح نفسها كما لو كانت مصادرة شعرية، أو كما لو كانت محاكاة شعرية: إنه لمن المدهش مثلاً أن موضوع الفيلسوف الفنان أو الفيلسوف الشاعر هذا، قد لقي صدى كبيراً، لدى (نيتشه). حسب تعريفي، يمكن تسمية هذا بالعصر، غير أن الالتباس التحقيبي ليس ضرورياً، لأن التعريف الأكثر شمولاً للشعر، هو، في العمق، ما يهتم به في المحسوس، أي قدرته على أن يكون كما هو. الشعر ليس مكرساً إذن لوجود ما لا يمكن تقديمه، أو لتقديم ما لا يبقى أو لبيان الغياب؛ بل إنه برأيي مكرس لالتقاط فرادة وجود المحسوس في اللغة، ولفعل ما تبدو اللغة في الواقع عاجزة عن فعله: أي ليس تسمية الكلية التي تضم الشيء، وإنما الشيء ذاته، كما يظهر في الواقع. وبالتالي ليست القصيدة مهداة لغروب الشمس بشكل عام، وإنما إلى هذا الغروب تحديداً، ليس للون القرميد بشكل عام وإنما إلى لون هذه القرميدات بالذات؛ وهذا ما لا يستطيع الشعر أن يبلغه بالمطلق لكنه يبقى هدفه الدائم. هذه العملية خاصة بالشعر: وهذا لا علاقة له البتة بالفلسفة: فالفلسفة لا تدّعي، ولا تقترح شيئاً من هذا القبيل: الفلسفة تعمل في مادة معنوية، وتؤديها؛ لكنها بخصوص مسألة خاصة جداً بها، ألا وهي مسألة طبيعة العلاقة بين الشمولي والمتفرد، بين المفهوم والشيء ذاته، تقيد الفلسفة نفسها بشرط واحد: الحقيقة، وهذا ما يعني: هيمنة هذه العلاقة. وما دام الشعر هو ما يدعو في اللغة (قدر المستطاع) إلى مطلق التفرد - بعض الفنون الأخرى تفعل

الشيء نفسه لكن ليس في اللغة – فثمة وضع للفلسفة تحت شرط القصيدة: أي أن تقبل بمواجهة الأشكال المختلفة من هذه التجربة، تجربة توهُّج المرئي كما تحاول القصيدة أن تلتقطه.

| لكن أليس وصف الشعر بأنه «تسمية» عملية تقليدية جداً؟ إنه أحد التعريفات القديمة جداً، السلفية، للشعر، تعريف يقارب الشعوذة، هل تتبناه حقاً؟

|| بكل تأكيد. وهذا في الواقع أحد الأسباب التي تجعل من القصيدة النشاط الفني الأكثر انتشاراً تلقائياً، على اختلاف اللغات، فالشعر، الذي قد يبدو سحراً، لكن من اليسير الحصول عليه، لأن الاستعمال الشعري لكونه وصفاً عقلانياً – مدّ اللغة نحو استرجاع التفرد – هو استعمال ممكن، تماماً كما يكون نقيضه القطري، أي الاستعمال الرياضي، الذي يخرج هو الآخر عن اللغة، ويكون بالتفاني للمثالية كما هي؛ هذا التعريف للشعر، أدافع عنه كتعريف عام، لكن الأمر يختلف طبعاً في «عصر الشعراء».

| في الحقيقة لا يبدو هذا التعريف تعريفاً حداثياً للشعر، وإنما تعريف كلاسيكي جداً.

|| لكن التعريف الحداثي، الذي يعيد إلى ما كنا نقوله بخصوص الحداثة، يقوم على القول بأن الفرادة التي يجب على القصيدة أن تعبر عنها هي في الواقع فرادة القصيدة ذاتها. إن هذا الانفتال على الذات لنزعة اللغة للفرادة المطلقة هو ما سيعتبر الفرادة التي تستقي اللغة منها وعليها تتغذى: وهذا ما أسس لفرضية (مالارميه) بوجود قصيدة لا تُرجع لأي شيء خارج ذاتها، وهي فرضية تردد ما سبق ل «(فلوبير) أن ذكره عن الرواية أنها عن لا شيء؛ هذه هي الحداثة. لكن هذا اللا شيء، هذا الفراغ، لا يعدو ان يكون الفراغ المُحاط بانفتال العمل الفني على نفسه، إرجاع للقصيدة على ذاتها.. لكن حتى عندما نقول هذا، لا نهرب في الواقع من التعريف البدئي والتقليدي الذي يكرس القصيدة لمطلق الفرادة: الفرادة المتلاشية من القصيدة ذاتها. بالنسبة لي، أنا أبحث في القصيدة عما يطابق بين الفرادة والحدث: أي ما يبحث عن الفرادة ليس في الألق الساكن، وليس في أبدية ما «يوجد»، وإنما في ما هو من الفرادة لدرجة أنه كان قد تلاشى لحظة وُجد، من الفرادة لدرجة أن الوجود لا يقوى على المكوث في ذاته، لأنه مجرد من كل عمق. أنا أهتم بهذا بشكل خاص لأنني أجد هنا، في فعالية القصيدة، شيئاً يمس اعتقاداتي الخاصة حول الحدث، وبالتالي أنا أحتفظ من القصيدة بخطوطها الأساسية المعاصرة، الحداثية، التي تحيل القصيدة إلى ذات فنائها، إلى ذات تلاشيها. هنا ليس جوهر الشعر بشكل عام، بل ليس بالضرورة الشعر ذاته ما أفضله، وإنما أفضل ذاك الشعر الذي يعلّمني ما يجب على الفلسفة ان تبقى دوماً رامية إليه، أي ملاقاة ما لا نتوقعه. تكاد هذه المسألة أن تكون من أخلاقيات الفكر: لا تجد الفلسفة صعوبة، لمجرّد أن ترسي هيكلية للنطاق، في أن توفّر لنفسها مذهباً ثابتاً أو بنيوياً للمُعطى أو لما هو موجود، لكن المشكلة هي في معرفة لأية درجة تبقى الفلسفة قادرة، بصورة مطلقة – وهنا موضع التوتر– على ملاقاة ما لا يمكن توقعه. إن طموحي أن أبني نظاماً لإمكانية أن يوجد الحدث في الفجاءة المطلقة التي يفرضها على الفكر ذاته. وهذا الشعر يعينني

على أن أبقى حذراً إزاء ما يظهر لمجرّد أنه يظهر، إزاء ما يأتي.

| ربما كنت تظهر تواضعاً خليقاً أن يشكّ به، عندما تقول إنك تتعلم من هذه القصائد: أليس بمقدورنا أن نقول على النقيض من ذلك، إنك تعامل القصائد كرموز مسيحية، أي كأمثلة توضيحية لفكر يمكنه أن يعبر على مستوى التجريد بشكل مختلف؟ ألا تعطي لنفسك، بهذه الطريقة دوراً لا شك أنك لا ترغب في الحصول عليه، دور (هيغل) ما، دور فيلسوف يعطي معنى القصيدة في ترجمة تجريدية؟

|| إنه لمن الصعب دوماً إنكار احتلال هذا الموقع، لأننا نحتله بالفعل أكثر مما نعتقد: وهذا ما أخشاه وأخاف منه. لكن، إذا كان لا بد من مناقشة الوضع الذي ذكرته، يمكنني القول إنه من المحتمل أني أجعل القصيدة تلعب الدور الذي كان أفلاطون يجعل بعض الأساطير تلعبه في نقاشاته، مع فرق أن القصيدة أسطورة جاهزة، أقحم القصيدة في بعض اللحظات الاستراتيجية، مانحاً كل ثقتي، مثلما كان يفعل أفلاطون رغم كل ما يقوله في مواضع أخرى، لفكرة أن ثمة لحظات تحمل فيها قوة الصورة والإيقاع والشعر على الاقتناع بشكل أسهل بكثير من المناقشات الفكرية.

لكن ما يصدمني بشكل خاص هو أنه في ذاك الزمن الذي أسميه «عصر الشعراء» سبق الشعر بعض المناقشات الفلسفية. وإني لأشعر حقيقة أن الفلسفة متأخرة بشكل عام عن الشعر؛ وجزء من فلسفتي يسعى إلى اللحاق بتأخرين: لقد شعرت باكراً جداً أن الفلسفة متأخرة عن الرياضيات فيما يخص مفهوم اللانهاية: طبعاً لم تكن إضافات «كانتور» ونظرية المجموعات على مذهب اللانهاية المعروف قد أخذت بعدُ بعين الاعتبار. من جهة أخرى: شعرت باكراً أيضاً بأن ثمة شعراً، كان مهيأ منذ نهاية القرن التاسع عشر لتقبل موضوعة الحدث الصرف، أي الانبثاق الصافي، بشكل لم يكن له مثيل في الفلسفة. إن فلسفتي هي بالعمق نوع من الحرتقة التجريدية المتطلعة، قدر الإمكان، إلى جسر هذين التأخرين. في الوقت نفسه، صحيح تماماً أنني أعتبر الشعر، والرياضيات أيضاً، كمعلمين حتى لو كنت أشتغل عليهما.

هي قصيدة
ميشيل ديغي

كما لو أنّ كيمياء العناصر الأوّلية تُلزمنا بمجازٍ خفيٍّ، فترانا نرى الوقائعَ (التاريخيّة) خليطاً من مواد متآلفة يمكننا، لاحقاً، فصلها واستخلاصها من ذاك الخليط - كالفلسفي والشاعري مثلاً، بعد أن قمنا بالفصلِ بينهما. غير أنّ هذا الفصل أمرٌ حادثٌ، لم يكن أصلا. إنه أمر مفتعل.

تحتاج الأجناس إلى تشَخيص خطابيٍّ ليُتاح لها أن تكون. لذلك فجنسا الخطاب اللذان نطلق عليهما بلاغياً إسمَيْ الشعر والفلسفة، هما جنسان مقترنان منذ كانت البداية الإغريقية للأشياء.

وكينونتها المقترنة هذه ترسم تاريخنا.

إنّها ترافقنا بين طرفين بالتبادل، بالمعاملة بالمثل، ممّا يسمح للطرف الواحد أن يحقّق ذاته، أو، بشكل أفضل، أن يكون ما هو عليه حقيقة. والطرف الواحد عاجز بدون الآخر. لأنّ حقيقة الشيء هي تحقّق إمكانيّته بفضل ما هو قريب منه. والأمر لا يعدو أن يكون (تحقيقاً لما هو في وسعه) كما تقول اللغة الفرنسية.

وعليه، فإنّ إختلاف الشّعر – أو كينونته الأخرى، غير القابلة لأيّ اختزال – تزول في ارتباطه بكلّ ما هو آخر بالنسبة إليه لكي يتأتّى له أن يكون.

بحيث أنّ القصيدة تزول على خلفيّة اختلاف دقيق، وفي الوقت نفسه ملتبسُ بين الفكر – شعر وما ليس هو، ولن يكون هو، ولا يمكنه أن يكون هو. الفلسفة على سبيل المثال.

إختلاف يسعى إلى إثبات موجوديّته من خلال القصيدة ومعها في الوقت نفسه. ودائماً حسب نموذج القطيعة – مع.

أريد أن أتصوّر هذا القرب. هذا الميل، من خلال بعض المظاهر الجوهريّة. ما بينهما من مشترك (كأنّهما واحد) منذ أن تمّ الخروج من الكهف، وما يفصل بينهما، أي بشكل أساسي : الوعي بعدم الدراية ؛ الطاقة القياسيّة، تدريب المحاكمة. وقضايا أخرى. لكن لنبدأ من البداية : من سقراط.

عن الكهف

في الأسطورة الأفلاطونيّة الشهيرة يتسنّى الخروج من الكهف بفضل الخلاص. الخلاص يسبق الخروج : المكهوف يُفَكُّ أسرُه (مَن يَفُكُّه؟) لكي يخرج. إذا نقلت هذه الصورة يمكنني القول : لكي نتكلّم بالحقّ (لوغوس) يجب أن نلتفت إلى، أو أن نُلفت إلى حيث يجب : أي إلى خارج كهف اللّغة التي تُلقي بظلالِها على نفسِها. يجب أن تكون شمس ما قد اجتذبتنا، شمس من الخارج ؛ شمس هي الخارج لهذا الخارج : لا يُرْقى إليها، لا يمكن النّظر إليها، وبالتالي قادرة أن تشقّ لنفسها داخلاً ؛ قادرة أن تفتح، أن تصوغ داخلاً (عودٌ إلى الكهف، كما يقول النّص)، لتحفره بشبيهها الرائع : داخل يصبح في الحقيقة «كالنّور» : نورٌ طبيعيٌّ سيقول الفلاسفة إذا ما أرادوا تسميَة هذه الجوانية.

إرجاع الخلاص إلى منبع الضّوء، لكي يكون ثمّة إرجاع إلى ما يمكن رؤيته، وكذلك إلى شبيهٍ معقول (يمكن إدراكه بالعقل).

أتلمّس الـ «هنا» المظلم بكلمات من هنا، في الظلمة ؛ لكنّي أتحسّسها، خبط عشواء هناك في الكهف. أن أكون أعمى هنا – ليس عن الـ «هنا» – فهذا هو القَدَر. ليس «ضوءاً آتياً من مكانٍ ما» هو ما ينير الـ «هنا»، ويجعلني، بعد أن يوحي به، أسترجع البصر الذي ما كنتُ يوماً أملُكُهُ، مطلاً، كبارقة، على الغيب، هبّات البصيرة، القصائد، تطلّ على التخوم، فتضيئها من ذاتها.

بالأشياء التي هنا، شريطَة أن نعاملها كما لو كانت «صوراً» مرتبة كمرموزات وكمقارنات – صور مأخوذة في ما يشبه الوجود وليست ملتقطة كرسم لما هو موجود – بالأشياء كهذه نستطيع

أن نقول كلَّ ما هو هنا، أن نقول أنّ ثمّة هنا. وليس بالأشياء وقد وُجِّهَتْ «لاستخدامٍ علويٍّ». كما نحضّر طعاماً بما بين أيدينا من ثمار، ونطبخه، وفي الكأس نجمة من خمس شُعَب وُضعت هنا لترمز للفردوس - أو كما تختزل جمّة شعر رتّبت على شكل دوّامة الكون بأكمله.

عن اللا - معرفة، أو الشّاعر بلا حالة

«أعرف أنّي لا أعرف، ولا شيء البتّة» كيف لهذه العبارة الذائعة الصّيت، والتي نُسيَت رغم تكرارها، حتى ما عاد أحدٌ يفيد منها، كما لو أنّها منجم أغلق قبل نضوبه، كيف لها أن تشكّل اليوم معيناً، إذا ما أردنا تطبيقها على أنفُسنا؟ هناك مَن لا يعرفون أنّهم لا يعرفون شيئاً، وهناك مَن يظنّون أنّهم ينجون بأنفسهم إذا ما عرفوا أنّهم لا يعرفون، ولا شيء البتّة.

أيُّ رابط يمكن أن يكون الآن لهذا المعين (لهذا العنفوان الأبديّ التأثير للمقولة السقراطيّة القويّة) مع الشعر؟ أيمكننا الإستفادة منها لننسبَ الحكمة للشّعر - لكون الشاعر «بلا شأن» أو لتعقّفه -، إلاّ إذا لم يكن للشّعر أيّ رابط مع المعرفة أو مع هذه الحكمة المنبثقة عن علاقة واعية مع المعرفة واللاّ - معرفة. ما هو هذا الإستعداد الذّهني، السقراطوي، إن صحّ القول. وما الذي يجعله يوائم الشّاعريّة، أو يمتُّ إليها بصلة؟

إنّ إنجذاب الفلسفة، أو ميلها، نحو الشّعر، (الشّعر بمفهومه الحديث وليس بمفهوم التقنية الذي كان سائداً لدى معارضي سقراط) يبلغ غايته في تلك اللحظة السقراطيّة التي أدعوها اللاحالة. أسترجع هنا موضوع (الشّاعر بلا حالة) الذي أشرت إليه سابقاً في كتابي (فصول) لأتساءل إذا كان هذا الحرمانُ، هذا العوز في التميز، أو هذا النّفي، القادر على التحوّل إلى معين (ضعفٌ ارتدّ قوّة) لا يأتي من تأويل سقراط للنبوءة التي قرّرت وضعه «الفلسفي»، التي تصلح أن تكون شعراً، أو فكراً شعريّاً، حتى لو كان التحاقُ الشّعر بهذا الكائن - بلا حالة قد تشكّل ببطء في الفكر التاريخي الذي شهد صياغة كتب «الفنون الشعريّة» - كذاك الذي كتبه دي باللي مثلاً - بعيداً عن توصيف أيّ ارتباط بين الشّعر والفلسفة «في ذاك العصر»، عصر الإغريق.

هل تسمح معرفة اللا - معرفة، أو الوعي، بالدّراية؟ وما الذي يميّز هذه الأخيرة عن المعرفة؟ هل ثمّة حكمة تدخل في تكوين النظرة الشّاعرية (تجربة شاعريّة) - أيّاً كانت خبرة الشعر «التقنية» لنفسه، وأيّاً كانت المعارف المستقاة من الخارج، التي تجندها «الخطابات الشاعريّة» - ؛ وهل تميّز هذه الحكمة، الموجودة نفسها لدى سقراط، والمكوّنة من معرفة ولا - معرفة، هل تميّز حال كونها بلا - حالة؟

هل المعرفة باللا - معرفة تسمح بالفكر، حيث الفكر هو ما يسمح بفهم المصير التقني للإنسانيّة فهماً عميقاً (مسألة طرَحها هايدغر) دون أن نعرف شيئاً عن التقانة (بل شريطة ألاّ نعرف شيئاً عن التقانة) وفي غياب الحد الأدنى من المقدرة التقنويّة أو «العلميّة»؟ هل يمكن لفكرٍ من هذا القبيل أنْ يكون هو «نفسه» الذي نلقاه في الشّعر وفي الفلسفة؟

«الوعي» هي التسمية التي تليق أن نطلقها على هذه المعرفة التي تعرف أنّها لا تعرف، وهذا الوعي هو ما سيكون بشكل مطابق (تماماً) وعياً لمادتها اللغويّة، وللكلام في اللغة التي يفهمها

عنصرها، وعي خيّال، لغزيّ، سحريّ؛ وبشكل آخر يمكن لهذا الوعي (الذي نصل إليه عبر خبرة الإختلاف بين التقني الذي يظنّ أنّه يعرف ولا يصل أبداً إلى معرفة لا معرفته والفيلسوف الذي يعرف أنّه لا يعرف) أنْ يسمى معنى المحدودية، معرفة بانحباسه في نطاق (إنغلاق) لغة الخطاب في لسان الأمّ : وعي بالمحدوديّة البشرية المثلثة : في اللغة، في الموت وعلى الأرض ؛ أطراف العدم، أو التّخوم التي يجري فيها التعامل مع العدم الذي هو إسم الطرف الآخر للنّطاق، للإنغلاق.

إذا كانت أسبقيّة سقراط، أوّل مَن قال إنّه لا شيء، في غمار تقصّيه عن تحقّق النبوءة، لا تكمن إلاّ في كونها درساً في «التواضع»، وفي أنّها تقود شيئاً فشيئاً إلى زعزعة محدّثيه، وإلى إرغامهم على خفضِ نبرة صوتهم وعلى الشكّ في ادّعاءاتهم، فإنّ هذه النتيجة، رغم ما تستحقّه من تقدير، ليست مهمّة حقّاً. إنّ في فقدان العنجهيّة قدراً من الحكمة، لكن أيكفي هذا القدر لنسمع الآلهة تقول عن سقراط إنّه حكيم الإغريق (أي كل الناس)؟

ثمّة معنيان للمعرفة يؤسس لهما الإستقصاء السقراطي، وتفصل بينهما قوّة صيغة الإستفهام «أي شيء؟». وهذا الإنفصال بين مفهومين «متولّدين» كما يتولّد الهيدروجين على سبيل المثال، يتحقّق في جيشان لغة تستعمل كلمات أخرى، فُككت وأُعيد ترتيبها، وأُخرجت من سياقاتها المعتادة لتنجز عمليات ثانوية وتحالفات تكتيكية.. إلخ. المعنى الأوّل هو المعرفة التي تعني في الفرنسيّة معرفة شيء ما، رغم أنّ الفعل عرف فعل لازم، (عندما يعني قولنا «فلان يعرف» أنّه يعرف شيئاً محدداً : يعرف الكيمياء، أو اللغة اليونانية أو الرسم.. إلخ. فهو «رجل معرفة»). والمعنى الثاني هو اللا – معرفة الذي يولّده سقراط والذي هو حكمة (أو، في بعض الأحيان «دراية»). وازدواجيّة المعنى هذه بالذات ترغمنا الآن على ترجمة كلمة حكيم اليونانيّة بمركب حكيم – عارف.

ثمّة بين المعرفة واللا – معرفة عتبة مطلقة. وكذلك في مدرسة الأطفال : فهناك من جهة التقني، الذي يعرف (يعرف مثلاً القراءة والكتابة) والطفل الذي لا يعرف (القراءة / الكتابة). ما هي والحالة هذه تلك العتبة المطلقة الأخرى بين التقني وسقراط – سقراط الذي يعرف أنّه لا يعرف (لكنّه يعرف القراءة والكتابة) والمعلم الذي لا يعرف أنّه لا يعرف (لكنّه يعرف القراءة والكتابة) ؛ إذن ما هو الشيء الذي لا يعرفه؟. أصبحت المعرفة من طرف المعلّم الفيلسوف، فهو يعرف – أنّه لا يعرف.

أليست المعرفة باللا – معرفة المنفصلة عن الموضوع تُفسح الطريق، تسمح بتراجع مخلّص، «حكيم»؟ أليس هذا التراجع هو ما يترك التيقظ (التيقظ المنفتح، اللامفتون واللامبالي) حرّاً أمام العنصر المنطقي في كل معرفة، أي «كما نعرف» اللغة؟ أين تتراجع هذه المعرفة المنسحبة؟ إلى أيّ خواء ليس هو بالفراغ المطلق، خواء يسمح دائماً للفكر أن يحلّق بجناحيه؟ إلى لغة اللسان.

لأنّي إذا أسقطت المحمولات (الحدود المضافة إلى الموضوع) من المعرفة، إذا ما ألغى النفي، في لجاجة الإستقصاء السقراطي، كل محمولات الموضوع، كل ما يمكنه أن يحدّد أحداً – يعرف

(التقني بمعرفته التي تعرف هذا الأمر أو ذاك، إذن أحد ما هو هذا أو ذاك)، وسقراط يمنع كل جمع من خلال المعرفة بين فرد وخصائصه، فما الذي سيبقى إذن غير كلمات الجمل التي أوصلت إلى هذه النتيجة، الجملة المرحليّة، قول «هذا» كما هو في اللغة... ما الذي يتبقّى حقيقة إذا أسقطتُ المحمولات عن المعرفة، على طريقة (ليشتنبرغ) وهو يجرد سكّينه التي لا قبضة لها ولا نصل، حتى أصل إلى اللا شيء في لا معرفة شيء البتّة، الذي لا يلغي مطلقاً كينونة المتكلّم؟ (أنا سقراط، أملك وعياً.. إلخ ؛ أنا الذي - يتكلّم = أنا لست شيئاً سوى الكلمات، الجمل : أي Logikon لغتي اليونانيّة [العقل]).

هذا ما يجعل التضعيف المفارق المنغلق على الخواء (أعرف أنّي لا أعرف) يقوم بنكوص، بانقلاب، مناسب لأسلوب في الوجود في العالم. مثل التجاهل الحكيم الذي لا يعني إلغاءً (مساواة للصّفر)، ولا تناقضاً مبتذلاً (انتهاكاً كاملاً لمبدأ «عدم التناقض»، «دائرة مربعة»)، وإنّما مفارقة لا تُختزل إلى لا - معنى، ولا إلى معنى إيجابي.

«حكيمة» هي المعرفة التي تحمل إلى معرفة، أي المعرفة التي تتعلّم وتفهم أنّه لا يكفي أن نعرف.

أعيد قراءة «المحاورات» فأجد أنّ الفيلسوف (وفي هذا اكتشاف سقراطي، إنزياح طفيف، يغيّر كل شيء دون أن يغيّر شيئاً) هو مَن يستخرج معنى «الحكمة» من «العالِم» : حكيم لأنّه يعرف : ١ً) أنّه لا يعرف ما يعرفه الآخر، عارف في لا شيء، لا معرفته موسوعية، تجاهله لا حدود له ؛ ٢ً) أنّه يعرف هذا أي أنّه لا يعرف ذاك، وبالتدريج لا يعرف شيئاً البتّة.

يقول سقراط : «الشعراء يقولون أشياء كثيرة وبطريقة جميلة، لكنّهم لا يعرفون شيئاً ممّا يقولون». يلاحق سقراط كلّ المعارف، يلتقي العارفين، العالمين في. يستقولهم شروحاً وتعليقات، يعلق على أقوالهم ويسمع تعليقاتهم، يجانبها، يدور حولها، يقف عليها، يعبر خلالها، يتواجد في كل مكان. وهذا الموقف السقراطي النقدي هو ما دخل في الشّاعريّة. لم يعد الفيلسوف خارجياً. فهو يستخرج (يستولد) عبر (بدءاً من) مضاعفة ما للمعرفة ؛ عبر تفكير، يقظة «معرفي - منطقي» تحدّد بواسطتها المعرفة نفسها، تتعرّف على نفسِها وتعرفها.

لا يملك سقراط شيئاً، لا يعرف شيئاً، لا يفعل شيئاً. في اللاشيء يفني وقته وحياته ويبقى «بلا حالة». وبهذا هو يعشق الحكمة، بهذا يصبح فيلسوفاً.

لا يعرف سقراط كيف يُصنَع الفخّار، كيف تكتب الملاحم، كيف توضع الإستراتيجيات، ولا كيف تدوّن الموسيقى... لا يعرف شيئاً البتّة. ولكي يصل إلى هذه المعرفة كان لزاماً عليه أن يطّلع على كلِّ المعارف الإنسانيّة. ولا تقوم معرفته بكاملها إلاّ على شيء واحد : أن تصبح «حكمةً». وهذا التفكير، هذا التصنيف هو ما يغير اللامعرفة إلى معرفة فلسفيّة. أهي «معرفة مطلقة»؟ أبداً. لكن لا وجود لما يمكن أن يكون أكبر منها.

إنّها معرفة الذات. يجب ألاّ أتكلّم عن «الشعر» قدر كلامي عن الشّاعر، عن الشعراء : أولئك الأشخاص، تلك الذوات، لأنّ الواحد منهم ذات تتكلّم، ومع سقراط، ذات واعية.

«الشعر» لا يقدّم إجابة؛ ولا يكون إلاّ بتشخيصات مجرّدة تنقل الأمور من عالمها إلى عالم

جديد. الشّاعر هو الذي يرد، يرد على ؛ ويحمل الشّعر على عاتقه، كرمى له. وإن أسَرَ الشاعر نفسَه (جهلاً؟ تعصّباً للتقاليد؟ إنحطاطاً؟) في صورة إيون (الذي أنهكه سقراط وأفحمه)، فمعنى ذلك أنّه لم يُقِمْ أيّ اعتبار لعاشق الحكمة، أي للفلسفة. معنى ذلك أنّه بقي في المؤخرة. فالإعتداد بالنّفس والغطرسة و«لا أعرف ما أفعل» باتت كلّها محظورة على الشاعر بسبب سقراط، أو بسبب الفلسفة. حيث للأمر صلة بعلاقة الذات بالفن، ما دامت تمارسه. والغطرسة تكمن في ادّعاء بعض الثرثارين، المعروفين بالإسم (إيون وأشباهه) أنّهم يشكّلون مع فنِّهم كلاً واحداً ؛ ملصقين بذلك أنا - الشاعر بالشّعر. وهذا ما لا يسمح به سقراط. لنقل إنّ السؤال الفلسفي «ما /هذا / ؟» الذي أقحمه سقراط في كل فن لحمله على التساؤل عن جوهره، صار ينتمي منذ لحظة طرحه إلى ذاك الجوهر. إنّ القلق المنهك للسؤال (ماذا) يميز ويفصل نهائياً بين الشاعر الملحمي - الكاهن والإنسان إلى أقصى درجات الإنسانيّة في كل القول الشعري القادم. هذا القلق سيهذب الشعراء، إذ سيحميهم من أن تسلب شخصيتهم، من أن يقولوا : «أنا الشّعر أتكلّم». كان الشاعر اليوناني المعاصر لسقراط يتكلّم لكنه، ما كان يعرف ما يقول. أو : ليست ثمّة إرادة - قول. كان عاجزاً عن الإجابة على سؤال «ماذا تريد أن تقول؟».

مع إيون إكتمل ذاك الإنفصال. ودفعت السخرية السقراطية المؤوّل الهوميروسي، الحرّيف، إلى خيار يعود حدّاه إلى الشيء نفسه تقريباً (وهو : أن يكون الشاعر [إيون] أحمق ومأفوناً حقاً، إذا كان لا يعرف ما يقول) بشكل يجعل الاختيار الأحسن في رفض حدَّيْ الخيار والموافقة على رأي سقراط...

هذا منطقي

ليست القدرة المنطقية (التي أدعوها شاعريةً) للّغة اليوميّة التي يتفاهم من خلالها النّاس قويّةً بما فيه الكفاية، ليست عالية لدرجة كافية (وبشكل مختصر : لا يوجد ما فوق - لغة قادر على «إنهاض» اللغة، على شملها في إضاءة لا تتقوقع في إطار ما تتلقى وما تنشر) ؛ أقول إنّها ليست قويّة ما فيه الكفاية، لتصيغ ما يجعلها ممكنة، لتعبّر عن شروط إمكانها بكلمات أخرى مختلفة عن تلك القادمة ممّا تسمح هي به من كلمات.

«خارج الخارج» أو «داخل الداخل» («داخل ذاتي أنا،» كما يقول القدّيس أغسطين) : إنّ إزدواجيات من هذا القبيل «تحاول أن تجد مخرجاً». أريد أن أقول من ذلك إنّها تبحث عن تملّك حقيقة الأشياء. مثلاً : حقيقة الداخل، قلب الشيء الذي نتكلّم عنه، إلخ. - وفي الوقت نفسه تقول هذه الإزدواجيات أيضاً إمكانيّة الفكر على رسم الخيال مكانيّاً، حيث لا يستطيع الفكر أن يقول الشيء (الذي يهدف إليه) إلاّ بالإستعارة من شيئيّة الأشياء (مشهديّتها، شبه - إمكانية رؤيتها، مظهريّة ما لا يظهر). نجد في هذه التعابير رغبة انبثاق اللغة خارج اللغة، لكنها لا تستطيع إلاّ شيئاً : القرع بطرقات مضاعفة على حيّزٍ أصم - حيّزٍ عصيٍّ هو الآخر على الموضعة، أو بلا قفا. عجز اللغة هو ما يتيح قول عجزها. ألا يقول الصوفي : إخلعوا كلَّ شيء عساني أرى؟ إلى درجة أنّه لا يبقى ثمّة ما يمكن أن يُرى، بل لا تبقى رؤية بالمطلق، ولا يبقى كائن - ولا يبقى

حتى اللاشيء.

غير أنّ هذه «القدرة المنطقيّة – الشاعريّة» تقول نفسها كما لو كانت تُرى من موقع آخر، تبالغ (تنفخ بالمعنى الشعبي للكلمة) هذه الحمولة من الدرجة الأولى، أو «هذه الفاعليّة التقريبيّة على الأشياء» حسب قول مارلو بونتي، فاعليتها هي بالذات ناسبةً – نظراً لخداعها البصريِّ البنيويّ، لسرابها، لتطيّرها – إلى بصيرة أرفع من قدرتها على الإبصار، ما يجعلها قادرة على الإبصار : أصَل فوق طبيعي بشكل عام، «منبع إلهي»،. أو : ابصار رباني، إذا ما تصرفنا بقول لمالبرانش.

ولا بد لهذه القدرة، عندما تصبح قادرة على نقد ذاتها، أي على فهم ذاتها من خلال إعادة رسم هذا الوهم المبدئي، من أن تخفّف من غلواء غرورها، لا بد لها من التراجع عن هذا الإيمان ببصيرة إلهيّة، لا بدّ لها من جلاء الصفة «المجازية وحسب» أو التخيّلية، أو التصويرية، لثقوب بصرها : فبصرها الثّاقب هو ما يمنحها القدرة على أن تتصوّر نفسها خلال الحركة نفسها التي تتصوّرها. إنّ انعكاس الرسم الذاتي (تشخيص الذات : هل من الممكن فهم هذا ؟) لا يكشف أيّ سرٍّ آخر، أيّ قوّة أخرى غير قوّة أن أرى نفسي كآخر، كأيّ آخر، وكل آخر كنفسي.

لا وجود لقوّة منطقية متحلّلة من الخرافات («منزوعة الخرافات» كما يقول فرنسيس بونج)، مجرّدة (قابلة لأن تُجرّد) من قدرتها الرمزية، يمكنها أن تقول حقيقة اللغة الرمزيّة من الدرجة الأولى، بدءاً من ماهيّة شروط إمكانيّة المنطق وقد أمكنت. غير أنّ العودة إلى الأرض من «سماء» أزيل عنها سحرها وبقيت في الوقت ذاته على شيء من السحر، ما هي سوى إستمرار لحركة نقد كانطي يراقب نسق القول التخطيطي (كتصوّر وسط بين المعنى المجرّد والإدراك)، ويعترف بهٍ، أو للغة الألسن. وبدون أن يرمي «طفل» الشاعرية مع ماء حوض النّقد، وبدون التخلّي عن تفاهم هذه السلطة «الشاعريّة» المنتجة للمجاز وللصوّر، والتي تمثّل الحقيقة الوحيدة لهذا التفوّق السامي الموهوم الذي يؤمن الحماس الصوفي بوجوده.

لنبدأ من جديد مع المقارنة

أيّة مقارنة كانت.

لتكن مثلاً المقارنة التالية : «الرّوح، مثل الجلد،...»

هذا لا يعني أبداً أن الرّوح هي جلد إلى هذه الدرجة أو تلك، ولا أنّنا نجد شيئاً مشتركاً بين الرّوح والجلد. وهنا تحضرني طرفة تُروى عن عالِم الرياضيات بوانكاريه، الذي كان إذا ما اعترضته مسألة تربيع يلجأ إلى وزن السطحين اللّذين يقارن بينهما، بعد أن يقوم مهنيّ بتجسيدهما له مادياً «من المادة نفسها».

لا يمكننا التكلّم عن الرّوح بدون افتراضات مقارنة. الرّوح مقارنة ؛ وليس للرّوح والجلد ما يجمع بينهما البتّة ؛ ونحن لن نرى الرّوح، حتى ولو «بعد حين». الرّوح هي (شيء ما مثل) ؛ ونحن نعني مجهولاً (س) لا وجود له في أيِّ موضع آخر غير هذا المثل. المقارنة تصون الإختلاف المطلق بين حدّيها.

أيمكننا أن نستغني عن الرّوح؟ لا أعتقد ذلك.

أو كما في لعبة المثل التي تتيح للأطفال فَهْم القياس : «لو أنّ ما أبحث عنه حيوان لكان (س) ؛ لو أنّه وجبة غذاء لكان (ع)، لو أنّه قطعة أثاث لكان (أ)...» لا توجد هنا أيّة إمكانيّة للإستنتاج عبر ملامح ماديّة مشتركة، عبر قطع متفرّقة لا صلة بينها. لو أنّه أنف لكان خيارة (تذكيراً بلوحات الفنّان آرسيمبولدو).

الدافع القياسي

يبحث القياس عن نظير. إنّه العقل المدبّر للتناظر. ليس القياس إدراكاً لوضع متشابه قائم لا يحتاج إلى إثبات، ممّا ندعوه «تشابهاً» كما حين نقول «لهند أنف مثل أنف أمّها»، إلخ. وإنّما تبني العنصر الثالث، المقرّب (الذي يقرّب). هذا المظهر «واحدٌ من المظاهر الممكنة» الذي يمكن للتقريب أن يأخذه (هذا ما دعيته المقارب)، ليس طبيعة، أو «ملمحاً مشتركاً»، مقتطعاً بالإستقراء من تعدّديّة. إنّه عنصرٌ ثالث مخترع، كأنّه «صورة»، لا يوجد بشكل مستقل، يمكن لذهن محبّ للاطّلاع أن يكشفه في غمرة ما يمكن رؤيته، ولا يوجد كاستيهام شخصي، أو كنزوة شخصية ؛ وإنّما كأمر مجرّد، كبين بين، كمقارن، كمتخيّل. تاركاً للأشياء أن تكون بين بعضها. وأي تقريب بين الكلمات هو تصوّر.

يخلق الفن مثيلاً بدءاً من «تقليد الواقع» (تقليدٌ لما كان نموذجاً أصلياً لأوّل محاكاة اعتُبرت طبيعيّة)، دون أيّة دراية بذاك الذي يكون هذا المثيل مثيلاً له، وإنّما حسب حركة كتلك التي تتحوّل فيها «نسخة» إلى نموذج يساهم في جعلنا نتصوّر المفقود - أبداً (أو «النموذج الأوّل»؟). يبحث النموذج عن شيء يماثل صورته، وهذا انقلاب يوحي به القول الشهير : «الطبيعة تحاكي الفن».

هذه المحاكاة الثانية قلبت المحاكاة الأولى، لأنّ الصورة تتحوّل فيها إلى نموذج للنموذج المطلوب. الخيال هو الطريدة نفسها، وليس خيال لا شيء. فترك الطريدة من أجل الخيال مهم لكن ما هو الشيء الذي هي ظلّه؟ إنّ ما نبحث عنه لشبيه بالخيالات التي سنقبض عليها.

هل بدوتَ أو بدوت لي؟ لكن مَن هو المخاطب؟ لمن يعود الضمير في الفعل؟ ما الذي يبدو؟ لضَمير المخاطب معانٍ عدّة، لأنّ لفعل التجلّي في التجلّي جوهراً أقوى ممّا لتمظهر الظاهر القابل للتوصيف. لدرجة أنّ التلاشي الذي يختلف تماماً عن العدم، ينتمي إلى الظهور، كما لو كان مرحلة لزجة في سيرورته.

أيمكننا لولا ذلك الإقتناع بأنّ فن المحاكاة، الذي لم يترك شيئاً لم يحاكه، قد انتهى أو ما زال لديه ما يفعله، وأن الفنانين، بأعدادهم الكبيرة وبتعلّقهم المستمر بتصوير الأشخاص، ما زال لديهم ما يقترحونه علينا ممّا قد يثير فضولنا غير خلجات المظهر «ذاته»؟

كثيرون يطلقون على هذا الأمر إسم الغيب، وهو ما يخلق التباساً مع ربّ الديانات السماويّة.

إنّ فنون المرئي ليست بأحسن حال من الأدب، إذ ليس ثمّة من «فنون تحاكي» أثراً من الفنون التي تقوم على اللغة. الشعر ليس أبعد من الرسم عن ظاهرة المحاكاة بحجّة أنّه ملزَمٌ زيادة عن

المحاكاة – بل قبل المحاكاة – أن يستثير المخيّلة بواسطة الصور.

عن المحاكمة

بين الشعر من حيث هو تجربة متبصّرة، والفلسفة من حيث هي ظاهراتية، مجال مشترك : هو التجربة. فمن الإفتراضات والوقائع يصنعان إفتراضات. بممارسات المحاكمة.

ثمّة ما يبدو أن هايدغر قد أغفله في تكراره للمقولة المدرسية (السكولائية) عن الحقيقة (كتاب «عن جوهر الحقيقة» الجزء الأول). وأعود هنا إلى التحليل.

إنها مسألة المحاكمة، مسألة الدقّة في التكيّف، التي يغفلها الفيلسوف الألماني هايدغر حين يرفض فكرة التماثل الأفلاطونية. لا شك أن هناك طرفين – للواقع الإفتراضي ؛ للأشياء والكلمات، كما يقال عادة – لكن بعد وقوع الإقتسام. فهناك الوقائع التي قد تكون حقيقية والكلام الذي نعبّر به عنها، وقد يكون صائباً. هناك ما ننعته بالواقعي – وهو مقاوم، ثقيل، مغلق، هو الذي «ينتظر» ؛ وهناك التعبير اللغوي عنه، الحكم، القول، القرار المنطوق، «المتكيّف»، (المناسب) البيّن. هناك ما يجري، ما جرى وكان من جهة، ومن جهة أخرى ما «أقول إنّه حقيقةً قد».

لكن ما هذا الفصل؟ ليس «في الحياة» فصل قطعي مثله، فالواقعي والحقيقي يتبادلان المواقع، وسبق لهما أن تبادلا، وما زالا يعبران كلّ إلى موقع الآخر. نجد ذلك في الجملة التي تقول : «إن علينا قول شيء ما (حقيقي) عن شيء ما (واقعي)، حيث يسمّي المقطع اللغوي نفسه (شيء ما) الطرفين ؛ ونجده أيضاً في تبادل المحمولات في التعابير التي تتحدّث عن حقيقة «متماسكة»، أو صلبة، وعن واقع حقيقي، صحيح. فما هو مثبت فعلياً، وما هو حقيقي واقعياً ينجوان معاً من العدم، يتلازمان، يتوافقان، يتصالبان معاً، على مرأى الرؤية قائلة الحق – المكشوف.

الحقيقة والواقع يبحثان عن نفسيهما، والمحاكمة هي الوسط المكيّف الذي ينتج الواقع وحقيقته معه، أو ينتج حقيقة وواقعها معها، سويةً، بشكل منفصل. المحاكمة تشقّ الطريق، وتسوّي، توفّق بالمعنى المزدوج للفعل، أي تجعل الواحد موجوداً بفعل الآخر : مظهراً لحقيقة. لا واقعيةَ لواقع إلاّ لعقلٍ يسويه. الـ (هو) والـ (عنه) هما بمثابة أرض لا تُقتسم، التصاق، ينتظر فضول وجهة نظر أحدناً، وجهة من خارج الكون، تنشر دهشتها الربّانية، الحادّة البصيرة التي تلحظهما فتفصل بينهما، هنا الكلمات وهناك الأشياء، تحكم عليهما أن يكونا كذلك.

لا بدّ لي من مثال. وإن وجدت أفضل ممّا لديّ سأعود للكتابة عنه. لنفترض أنّي أكتبُ سيرة شخصية تاريخية ما (س). فأنا لا أقول الحقيقة عنه، لأنّي قادرٌ على تمييز أو عزل، أو فصل جانب «مهمّ جداً في حياتِه». فأن أقول مثلاً إن علاقاته الجنسيّة كانت على هذا النحو أو ذاك، إعتماداً على وثائق دامغةٍ، لا يؤكد لي أنّي أقول الحقيقة (عن حياتِه). فالمحاكمة ليست كإزالة ستر أو كتدشين تمثال يظهر على حالته تماماً، لأنّي سحبتُ القماشَ الذي كان يغطّي واقعيته. أن تحاكم يعني أن تصل أطراف ما لم يكن أبداً منفصلاً، ولكنه بفعل محاكمته الآن وفي توافق أطرافه ينفصل. مظهر للمنطوق، في عملية النطق : الواقع يمنح مضمونه للجملة ذات المضمون ؛

العملية تخلق إمكانية الحدوث. فالحدث يقع لكن ما هو الحدث؟

ما الواقعي في ما تؤكده إذ تجعلني أراه؟ ما الحقيقي في ما يجري ويتطوّر؟

الحقيقي والواقعي جنينان توأمان في حمل «المعطى». متكوّران، متمازجان، ملتفّان على بعضهما بعض، والرؤية التي تنبثق منهما، التي تنسحب منهما، لتشرف عليهما من عل، ولتستقي ممّا هو فوق المحسوس، تمايز بين خصلة الواقعية وخصلة الحقيقة وتضفرهما.

كل ما نقوله خاطئ، هكذا كان يقول الفيلسوف (ابيمينيد) والفيلسوف (آلان) أيضاً. نعم، بكل تأكيد! لكن لماذا؟ ربما بسبب ما كان يدفع (باسكال) لقول العكس: كل ما نقوله صحيح - لأن «أحداً لا يخطئ من وجهة نظره الخاصة». إنّ الحقيقة الأقوى من الإختلاف «النسبي» بين الصحّ والخطأ هي وجهة النّظر «الفوقيّة» وغير المشبعة تلك. وجهة النّظر التي تحافظ رؤيتها «المثبتة واقعياً» على المثال المطلق عندما تلاحظ وتقضي بالتكافؤ غير الكامل بعد بين الصح والخطأ: الكلّ هو ما يفوق كل ما نقوله أكان صحيحاً أم خاطئاً.

لكن الأمور لا تجري (حقيقةً) على هذا الشكل، ولا بد من اجتراح مقارن جديد («نموذج» إذا أردتم، أو «اصطناع» كما يقال في أيامنا هذه) على الشكل الذي يمكن للأمور أن تجري عليه. المحاكمة هي هذا الفرز الذي يجعل شيئا ما يحدث (حقيقة وواقعاً) عبر فصل - مطابقة واقع بالحقيقة وللحقيقة، فصل - مطابقة حقيقة بالواقع وللواقع.

البشر يتبادلون الحكايات

التفكير والكلام والكتابة: هي أمرٌ واحد. فالتفكير مبدع للخيالات، ومقدرة المخيّلة على التصوّر (التصوّر في حدٍّ وسط بين المعاني المجرّدة والإدراك حسب فلسفة كانط) منطق. الفكر يتوجه إلى ذاته (كانط) حين يتكلّم بمقتضى تجسّد كينونته - في - العالم المقدر له أن يكون فيه. واللغة - متعيّنة في الموجود من اللغات الطبيعية - هي دائماً (ولاّدة تصوّرات)، شبه كائنة. لأن اللغة عندما تقول شيئاً عن الكائن الموجود لا تستطيع أن تقوله إلاّ بما يشابه كينونته. أي أنّ حمولة اللغة دائماً مجازيّة.

أما فيما يخصّ حمولة أو مضمون قولها أو خطابها، فهو ليس معرفة علمية وليس كلاماً عن الوظيفة البنيوية للفكر ذاته (معرفة عن الذات مسحوبة على نفسها، أو مقادة إلى ذاتها عبر التحليل)، إنّما هو إخبار عمّا أصاب الناس والآلهة والناس - مع - الآلهة. وبالتالي لم يعد يرتكز في هذه الأزمان التاريخية حيث عادت الآلهة إلى إحتجابيتها، ما خلا العادة السيمونية (بيع وشراء الأرواح) المدنّسة لما هو أسطوري ولما هو ديني - أسطوري. ومثلما يروي سفر التكوين، وكل الكتاب المقدس، حكايا يجرّد اللاهوت منها كل ما هو عقائدي (الخطيئة الأولى - تجلّي الرب - عذرية مريم...) نستطيع نحن أيضاً أن نلعب اللعبة نفسها، فنستثمر «النظام الكبير» بهدف إيجاد معنى في كل ما له شكل إناسي. أي باختصار، أن نزيل الأسطرة، أن نعطي شكلاً إنسانياً.

نحن نتكلم عن الأدب - عن الشعر. وهو موجود لهذه الغاية. وأن يكون الأدب - فن الكتابة،

فن الكتاب، فن القراءة – وليس علم الأديان – هو مَن يملك الجرأة على نقل أسطورة من صدفية تقليبها حسب الغاية المطلوبة منه إلى أن تكون حكاية أو (وسطاً) رحباً يتبادل فيه الناس الكلام، حيث آخر المتكلمين هو الصادق أبداً. لأنّ الناس لا يتبادلون معارف علمية، ولا يتبادلون أخباراً، وإنّما خطاباً وأوهاماً وحكايات وأساطير وقصصاً، ومدائح، ونميمة، أي تشويهاً خطيراً لما هو كائن عبر جعله كان : أي الثرثرة ؛ يتبادل الناس كلامهم عبر «تصوراتهم» وعن تصوراتهم، عن الإيمان وقد أعادوا تشكيله حسب «الأذواق» وحسب الفنون، وعمّا انتهت قرون طويلة من الشعر، والبيانات، والنزاعات لأن تطلق عليه إسم الحلم، معتمدة في ذلك على كلمة باتت مهجورة تماماً. ومغزى الكلام (الحكاية ومغزاها، أو المعنى الإشكالي للحياة) تتم مفصلته وإخراجه وتذكّره بفضل الأدب (الذي أدخل فيه الأحلام، إلخ.). الأدب ليس معرفة. إنّه ضياعٌ فعّال، تدنيس، هو «متاجرة بالكهنوت». هو فعل لكنه فعل تصديق، وهو دون شك موضوع أيضاً، موضوع لمعرفة أم لأنظمة علمية (الأدبيات)، لكنّنا نتكلّم هنا عن إختراعه، عن حالته الوليدة.

الكائن وكل ما له من جوهر ينتج عن هذه التفاسير، مثلما كان المستقبل في نهاية المطاف ثمرة قراءة يوسف لأحلام فرعون. الفلسفة تنسخ هذا الكشف للأساطير. بينما يقوم النبي، الذي أصبح الأديب، بإعادة بناء الحكاية، وهو يقول : «أنتم أشبه بهذا الثعلب، بهذا البدوي، بهذا المتسوّل، ببروميثيوس، بهذا القرد، بهذه الحشرة...».

حكم متينة لا بد حتى يتناقلها الناس من أن يعهد بها إلى غفلة حراس الحرف الغيور ؛ حكم خام ومقدسة.

الفلسفة والشعر من طرف واحد. وما ندعوه الآن بالعلم، من طرف آخر.

صوت البحر

جاك آنسيه

«أريد أن أعطي اللحظة كاملة، بكل ما بمقدورها أن تحمل! يخيل لي أن اللحظة خليط من فكر ومن إحساس؛ إنها صوت البحر».

فيرجينا وولف: «مذكرات كاتبة»

الشعر فعل اللغة، الفلسفة فعل الفكر، غير أن الفكر مهم للشعر بقدر ما اللغة مهمة للتفكير. ولا يكفي وضع الانفعال من جهة والعقل من الأخرى لتمييزهما، لأن ثمّة انفعالات عقلية كبرى كما هناك قصائد فكرية عظيمة. فالتجربتان لا تنيان تتجاذبان وتتنابذان، تتقاطعان وتتوازيان، بل وأحياناً تختلطان. وإن كان «لوكريس» ـ ومن قبله الفلاسفة السابقون لسقراط ـ شاعراً

فيلسوفاً، و«نيتشه» فيلسوفاً شاعراً، وإن كان بمقدور «أونامونو» أن يمارس الشعر والفلسفة (بين أمور كثيرة أخرى) بنفس الدرجة من النجاح، فإننا نعرف أن أهمية «سبينوزا» لدى «غوتيه» و«هيغل» لدى «مالارميه» و«برغسون» لدى «ماشادو» و«شوبنهاور» لدى «بورخيس» لا تقل عن أهمية «هولدرلن» لدى «هايدغر» و«آرتو» لدى «فوكو» و«سيلان» لدى «ديريدا» أو «غيرازيم لوكا» لدى «ديللوز». ناهيك عن الكثافة الشعرية الصرف التي نجدها في بعض كتابات «أفلاطون» و «أفلوطين»، وحديثاً «مارلو بونتي».

هذا التنازع المتوتر أبداً هو ما نتوخى استكشافه هنا. ليس في عموميته، وهذا ما لا قدرة لنا عليه، وإنما عبر مقاربة ممارسة شخصية في القراءة والتأليف. ممارسة تواشجت فيها، منذ بدايتها، التجربتان. لكن من أين نبدأ؟ من البداية طبعاً، أي من حكاية.

|||

كم كان عمره وقتها؟ عشر سنوات أو أكثر قليلاً. إنه يتذكر المكان جيداً - غرفة الجلوس في بيتهم حيث كان يتسامر وأباه أحياناً بعد العشاء - لكنه لا يراه كما تكون الرؤية. فالمشهد يتمركز على طاولة الخشب الداكنة التي تلمع فوقها مرمدة فضية (وربما كانت من القصدير)، قُدّت على شكل محارة مروحية. أما ما وراء المشهد فيغمره الإبهام. حتى حضور الأب ذاته غير مرئي ولا يصله منه سوى الصوت. كانت الدردشة مع أبيه تدور يومها حول تشكّل الكون (فكلاهما يستهويه كل ما له علاقة بالفلك) وحول استحالة تصور زمان سابق على الزمن ومكان في ما وراء المكان المتولدين من الانفجار البدئي. تملّى الطفل المحارة المعدنية التي بدت لوهلة كأنها العالم، وتساءل ببساطة كيف بالإمكان تصور كون متناه، وله بداية، دون افتراض وجود قبل وحول هذا الكون. ما دام عاجزاً عن ألاّ يرى، حول المرمدة، الطاولة فالغرفة ونافذتها المنفتحة على ضوئها الشاحب. وعندها جرى ما جرى.

صوت أبيه ما زال يصله غير أنه لا يسمع ما يقول. وانتابه إحساس غريب. انطباع حاد بأن ما كان يعيشه في تلك الغرفة، في تلك اللحظة كان يتزامن مع تذرّر لا يمكن وصفه لأحداث منقضية. أي أن الماضي موجود هنا، متواجد مع كل لحظة معاشة من الحاضر. هذا الماضي ليس ماضيه هو فحسب بل كل الماضي. كيف بالإمكان التعبير عن هذا الأمر؟ رفع ذراعيه ونطق ببضع كلمات فارتفعت أذرع لا حصر لها ودوّت كلمات لا تحصى مانحة لحركته ولكلماته تلك عمقاً لا قرار له. كأنها حركة يتعاكسها عدد لا يحصى من المرايا. بيد أن الحركة ليست نفسها، وأن التجربة ليست في أصلها مكانية بل زمانية. إذن، حقاً، كيف يقول ذلك؟ حاول عبثاً أن يصف لأبيه هذا الذي لا يمكن وصفه. ولا جدوى. غير أن ذاك الحدس العجائبي بالحضور، حضور كامل الزمان وكامل المكان في نقطة ولحظة محددتين، لم يتركه بعدها. وإن بدا منسياً لوقت طويل فإنه ما زال حتى اليوم يعود مراراً في تجربته ككاتب وكقارئ.

غدت الكتابة مسكونة من لحظتها، وبشكل لا شعوري غالباً، بذاك الحدس. غدت محاولة

دائمة لمحاكاته أو لاستعادته. وإن كان الشعر يفرض نفسه في أغلب الأحيان على شكل الكتابة، فربما لأن الغاية ليست أن يحكي الشاعر أو أن يشرح وإنما أن يولّد شعوراً. لكن توليد الشعور بهذا الأمر الغامض والعصي على الوصف، يعني الامتناع عن الانغلاق ضمن أي «شكل». وهذا ما سيسميه لاحقاً «الكتابة الشعرية». لأنها في جوهرها «فعل» لغةٍ، عملٌ - «تلك الظلمة البكماء حيث الكلمات أعمال» حسب قول فولكنر [1] - لا يتوافق إلاّ جزئياً مع «القصيدة» بالمعنى الشائع لهذه الكلمة. إنها بالأحرى طاقة جسدية تماماً تحمل النص وتخترق به كل الأجناس (قصيدة، رواية، مسرح، بحث)، بل وحتى كل التخصصات (فلسفة، علوم إنسانية)، لأنها تنبثق في أصلها عن تجربة هي، لا محالة، رؤيا أو انفعال. تجربة لا تنتمي لا إلى المتتابع ولا إلى المطّرد. وحتى هنا لا تتمايز الفلسفة والشعر عن بعضهما. والتأثر ليس حكراً على الشاعر. فنحن نعرف نشوات «أفلوطين» وأحلام «ديكارت» و«الصبغة الطاغية للروح» عند «نيتشه». ونعرف أيضاً الدور المركزي الذي يمكن أن تلعبه في الكتابة الفلسفية بعض الصور مثل الكهف والشمس عند «أفلاطون»، وشجرة العلم عند «ديكارت» ووردة العالم عند «هيغل»، والوثوب الحيوي عند «برغسون»، واللازمة الموسيقية والجذمور عند «ديلوز».. على هذا الصعيد يمكن للفلسفة كما للشعر تماماً أن تكون رؤيا.

لأسباب لها علاقة بمصير فريد، غلبت الكتابة الشعرية على غيرها. وإن كان الحدس الأولي الذي ذكرته آنفاً حاضراً إلى هذه الدرجة أو تلك في كل تمظهرات هذه الكتابة، فإننا نجد صداها الأوضح في أربعة أعمال (لا تشكل في الحقيقة سوى عمل واحد) [2]، لأن تلك الموجة الفريدة المتعددة الأشكال، المتعايشة بكامل أجزائها والتي لاحت (أو تُخيلت) ذات أصيل طفولي تبدو وقد تجسدت في الكتابة المتذررة لهذا القول المغنّى المديد. حيث يفنى التقطع الضروري للماجريات المستذكرة (إدراكات، حركات، ذكريات، أقوال، قراءات، أحلام..إلخ) في الاستمرارية التي لا تقل ضرورة للحركة الغريزية التي تحملها حيث يبدو كل شيء يتجاوب، من صدى لآخر، في محايثة ظاهرة التناقض. لكن هذا العمل - وهنا يتدخل الفيلسوف - تشرّب من العديد من القراءات المشتتة، لكنها بإرشاد دائم من فكرة الصيرورة التي يفترض وجودها أصلاً (أمبيدوكل، هيراقليط، نيتشه، بيرغسون، ديلوز...). قراءات فرضت نفسها كخميرة للخيال أكثر منها كخطاب سردي، فانتهت إلى الاندماج في حركة النص ذاتها.

ومن وجهة النظر هذه تنتمي الكتابة الفلسفية ذاتها إلى أرضية تجارب اللغة والحياة تلك، حيث تتجذر التجربة الشعرية لأن لصور بعض الفلاسفة ولتصوراتهم من القوة الرؤيوية ما يكفي لتغذية المخيلة والفكر واللغة أو لإنعاشها أحياناً. كتلك الصفحة الرائعة لنيتشه التي لا بد من نقلها كاملة لأنها تتجاوب مع الرؤيا التي سبق ذكرها، تضخمها، تشددها وتمنحها، بما تفترضه من خلفية فكرية (إرادة القوة، عود أبدي) عمقاً لا ينضب: «وهل تعرف ما هو العالم بنظري؟ أتريد أن أظهره لك بمرآتي؟ هذا العالم: وحش من قوة، بلا بداية ولا نهاية، كمية ثابتة من قوة، قاسية كالفولاذ، لا تزداد ولا تنقص، قوة لا تُستنفد لكن تتحوّل، قوة كليّتها مقدار لا يتغير، تدبير لا

نفقات فيه ولا خسارة، لكن لا نمو ولا مرابح أيضاً؛ هذا العالم منغلق في «العدم» الذي يرسم حدوده، بلا فائض، بلا إسراف، لا شيء فيه يتسع إلى ما لا نهاية، لكنه ملتصق كقوة معينة في فضاء معيّن، وليس في فضاء قد يحتوي شيئاً من «فراغ»؛ قوة كلية الوجود، واحدة ومتعددة كمجموعة من قوى أو من موجات قوى، ما إن تتناقص في نقطة حتى تتراكم في أخرى؛ بحر من قوى، عاصف، أبدي المدّ، أزلي التغير، سرمدي الجزر، مع سنوات عظيمة من العود المنتظم، مد وجزر من أشكال، تذهب من الأبسط إلى الأكثر تعقيداً، من الأهدأ، من الأثبت، من الأبرد إلى الأكثر تأججاً، الأكثر عنفاً، الأكثر تناقضاً، لتعود إثر ذلك، من التعددية إلى البساطة، من لجة التناقضات إلى ضرورة التناغم، مؤكدة كينونتها مرة أخرى في انتظام الدورات والسنوات هذا، متعظّمة في قدسية ما تجب إلى الأبد عودته، كمصير لا يعرف شبعاً ولا قرفاً ولا عياءً. ـ هو ذا كوني الديونيزوسي، الذي يخلق ذاته ويهدم ذاته باستمرار، هذا العالم الساحر من اللذات المضاعفة، هو ذا «ما وراء الخير والشر» الذي لي، بلا هدف إلا إن كان لحلقة الرغبة الجامحة أن تدور أبداً حول نفسها، في مدارها الخاص، هذا الكون الذي لي، من لديه ما يكفي من الصفاء لرؤيته ولا يشتهي أن يفقد البصر؟ من لديه ما يكفي من القوة ليعرّض روحه لهذه المرآة؟ ليعارض بمرآته الخاصة مرآة ديونيزوس؟ ... (٣)».

ربما توجّب علينا أن نضيف إلى هذا النص الذي تتجلى قوته الخارقة كصورة، وتشعّ كألق أسود، الاكتشاف المذهل بكل ما في الكلمة من معنى، من دون المساس بالرؤيا المذكورة أعلاه، لمفهوم «برغسون» عن الديمومة الجوهرية للماضي في الحاضر، أي تعايشهما. وبمعنى آخر تماهيهما الجوهري حيث لا يكون الماضي سوى حاضر تركته عنايتنا للحياة دون أن تلغيه. ينتج عن ذلك أن كل ماضي الكون، وهو دفق لا يتجزأ، حاضر في كل لحظة من لحظات الحياة. لكن أليس هذا ما اعتقد الطفل مكابدته في ذلك الأصيل البعيد؟ ولا بد هنا من التأكيد أن ما أذكره ليس اكتشافاً لنظرية أو لأطروحة ميتافيزيقية يعتورها بعض الشك، بقدر ما هو تلاقٍ بين حدس وجودي والصياغة الفلسفية لهذا الحدس. ها هي الفلسفة تعطي، ومن دون سابق إنذار، شكلاً ومضموناً لما كان بالإمكان ألاّ يكون أكثر من رؤيا ذاتية لا قيمة لها؛ وتعطي مبرراً أيضاً لتجربة في الكتابة يسمح المتعدد فيها، ومن دون التوقف عن أن يكون نفسه دائماً، بأن يُستوعب في وحدة متحركة وحيدة. وبمعنى آخر، لا تقدم الفلسفة معنى قبْلياً، وإنما تؤكد أو تتابع ضمن سياقها الخاص فكراً في غاية الشاعرية، فكر يفرزه حراك الكتابة ذاته.

والفكر أيضاً ليس حكراً على الفلسفة. كل ما في الأمر أن الفكر الشاعري لا ينمو على الصعيد نفسه ولا يستخدم الأدوات نفسها. فإن كان الأول عملاً قوامه العلاقات ـ خيوط مشدودة ومترابطة وحبكات معقودة ومفكوكة ـ خطاباً مقيداً بسلاسل الحجج والبراهين؛ فإن الآخر عمل قوامه التفكيك، خطاب متشظٍ، حيث لا تُفهم كلمة (شظية) بمعناها الدقيق ككسرة من حكمة، أو كنص قصير، وإنما بمعنى تقطيع جذري يميّز العمل أيّاً كان طول النص. فكتابة «ستاندال» في دير بارم، بما فيها من تسلسل ديناميكي ـ صياغة تجميعية أو إردافية كما في موسيقى الجاز ـ هي

كتابة متشظية ومنفتحة، لكن بطريقة مختلفة عن كتابة «فيرجينا وولف» و «فولكنر» في «الموجات» وفي «ما دمت أُحتضر»، أو عن كتابة «بيكيت» في «المقزّز» التي تبدو انسيابية من الخارج لكنها متآكلة تماماً من الداخل. وهي ليست أقل تشظياً من الكتابة الإيجازية، الملآى بالثغرات كما مارسها «رولفو» في كتابه «بيدرو بارامو»، أو كتابة «مرغريت دوراس» في «نائب القنصل». ففي هذه الكتب، كما في كثير غيرها ـ كأبحاث «أوكتافيو باث» بشكل خاص حيث تتآلف الخطابية والرؤيا، البطء والسرعة، الشفافية والوضوح، اليقظة والدوار، وتتحالف في حركة فكر غدا محسوساً ـ ، وأيّاً كانت الأدوات المستعملة، ينتمي ما أسميناه «كتابة شاعرية» إلى نسق الخَوَر، الفقدان (فقدان المعالم وفقدان الحدود)، الانفتاح بل والتمزق. تنتمي إلى نسق الانقطاع والانبثاق. يفكر الشاعر (الكاتب) عبر المشاعر ـ صدمة، قطيعة، التحام ـ لأن لغته هي تلك التي تحمل أعظم شحنة جسدية ممكنة. والجسد، في مضمار المعنى، انبثاق ما هو خارج المعنى ويكتسب بصفته هذه معنى. والشعر (الأدب) لا يني يعود دائماً إلى الجسد (أو يعيده)، على العكس من الخطاب الفلسفي الذي انفصل، بطبيعته، عنه ونسيه، كما شرح ذلك، في بدايات عصرنا هذا، «ماركوس كورنيليوس فرونتو» لتلميذه «مارك أورول» حيث قال: «إذهب إلى منبع الفلسفة وليس إلى الفلسفة. لا تسقط من الفلسفة الإيقاع والصوت الذي ينطق بها والعاطفة الواضحة والمؤثرة التي تنطلق منها. أبعد عنك ذاك الإنشاء المقعّر المتحذلق. لقد أردتك، بالكلمات المنتقاة، وبطراوة القديم المحفور أبداً في الروح، وبالعتيق المؤسس لكل توق فينا، وبتركي لك تبحث بنفسك عن صورك، أردتك ألا تمتلك القول بالفعل فحسب بل تمتلكه بالقوة أيضاً.» [٤]

إذا كانت الفلسفة إذن قدرةً على القبض على العالم بفعل لغة تقرر وتفكك وتركب وتعيد الصياغة في مفاهيم، فإن الشعر (الأدب) قدرةٌ على الاستقبال، على الانغماس في تلك القوة الرشيمية، القوة التي هي توق، اندفاع، حركة للجسد في اللغة. ازدياد الواحدة يقابله نقصان الأخرى. ومن هنا، وعلى نقيض البطء في عمل المفهوم، تظهر أهمية السرعة التي تأخذ الكاتب كما لو كانت تحمله خارج نفسه، وهذا ما تشير إليه «فيرجينا وولف» عندما تتحدث عن «شكسبير»: «كل مسرحياته، حتى المغمورة منها، مكتوبة بسرعة تتجاوز كل ما هو معروف. حتى أن كلماتها تتساقط بإيقاع يجعلنا عاجزين عن التقاطها» ثم تضيف: «ذاك أن هذا ليس كتابةً. بل يمكنني أن أقول إن «شكسبير» فوق كل أدب [٥]». هذه الـ «فوق كل أدب» هي تلك القوة الجسدية ـ تلك «الكتابة الشاعرية» ـ التي تخترق كل عمل أدبي. والسرعة التي تستوجبها ليست عجلة بقدر ما هي تكثيف: مقدرة على توصير أو تشبيك المختلف في وحدة حركة وحيدة، مقدرة على «محايثة كل الأجزاء في الواحد» كما يقول «هولدرلين» [٦]. غير أن ثمّة اسماً لهذا التعايش بين الإحساس والتفكير، بين الشكل والهلام، بين المستمر والمتقطع، بين المتتابع والمتحايث، هذاالاسم هو: الإيقاع. الفكر الشاعري فكر ذو إيقاع [٧]. فالمعنى لا يتأتى في هذا الفكر مما هو مدرك بالعقل وإنما من الحركة. أو بشكل أدق من كيفية تشكل المعنى وانتظامه، حسب التعريف

الذي تقدمه المدرسة الإيونية، كما يذكر «بينيفيست»[٨]. يقول «رامبو» في رسالة «البصّار»: «أن تفكر شاعرياً يعني أن تعطي شكلاً للهلام، أن تقول المجهول كما هو».

كل القوة الغرائبية، القوة اللغزية، للكتابة الشاعرية تكمن ها هنا. في هذه اللغة التي بكمودها وتكاثفها تكتسب، فجأة، جسداً، في حين يبدو أن المعنى يذوب فيها ساحباً معه العالم برمّته. القول الشعري هو دائماً قول غموض. النص يتوقف عن القول، يتوقف عن الدلالة: يصبح النص لذاته عينَ حقيقته. عالم منغلق في الظاهر على نفسه حيث كل شيء يتجاذب ويتآلف مع كل شيء. غير أن هذه الإرجاعية الذاتية التي تطالب بها، منذ الانطباعية الألمانية، بعض الحركات الطليعية، معتقدة أن تجد فيها أقصى غايات الحداثة كردٍّ على الوهم الإرجاعي لمحاكاة عفا عليها الزمان، هذه الإرجاعية الذاتية ليست سوى مرحلة ضرورية لكن غير كافية. إن التوقف عند هذه المرحلة يقودنا، في أسوأ الحالات، نحو هراء لا معنى فيه ولا تمكن قراءته، ويقودنا، في أحسن الحالات، نحو تقنيات نصية مبتذلة لا تعيش إلا على خوائها ذاته. والحقيقة أنه يجب ألاّ نتكلم عن إرجاعية ذاتية وإنما عن إرجاعية داخلية. وهي ما يتبقى كأثر لمسيرة. مسيرة تلك القوة الداخلية التي تتجلى بالإيقاع. يقول «ديللوز»: «الكتابة سيرورة، أي أنها مسيرة حياة تخترق الممكن عيشه والمُعاش حقاً[٩]». ليس الانغلاق سوى في الظاهر: شيء ما يخترقه. تقاطع الموروث مع الحادث، الفردي مع الجمعي، البيولوجي مع الثقافي، المادي مع المعنوي ـ ذاك الذي يدعوه «ميشّونيك» «موضوع القصيدة[١٠]» والذي يتكوّن في فعل الكتابة ولا يتقدم عليه البتة. وهذا ما يجعل الآخر من الأنا ـ «ذاك الرفيق الكامن الذي، في ذاتي، ينجز وجوده» كما يقول «مالارميه»[١١] ـ عاجزاً عن التكوّن إلا في الفراغ الذي يتركه «السيد[١٢]» (الأنا) وقد تم إلغاؤه.

إذن، في هذا الصوت الصاعد، الذي يشبّك النص، ويتشبك به، يرجع العالم، مشابهاً ومختلفاً، ليس كتشكيل مألوف لمشاهد خاصة وإنما كانبثاق، كنداء مشتهٍ، متخففٍ من كل تشكيل ومن كل تحديد، غير تلك الكامنة في النفحة التي تحمله. حركة مزدوجة وواحدة في الوقت ذاته، تصوّرها بشكل رمزي «جان دي لا كروا» عبر تجربة «الليل» (إمّحاء كل العالم المخلوق) وبزوغ عالم تغيّر (لكنه هو نفسه) بفعل حضور الآخر (الرفيق) الذي يتماهى معه:

صديقتي الجبال
الوهاد الظليلة الجزر المنعزلة
الأرياف الهادئة
الأنهار الصاخبة
أصوات الصفير الحبلى حباً بالريح.[١٣]

انقباض وانبساط، تلاش وظهور، موت وانبعاث[١٤]. حركة مزدوجة وواحدة، كأنها صدى يغيب حيناً، لكنه حاضر أبداً، لذاك الكشف المثير الذي كان ذات أصيل طفولي بعيد.

ما من شك أن القلق (المرتبط حكماً بالخروج على الأجناس الذي تكلمنا عنه وبما يفترضه من تشويش) والرغبة بترسيم حدود العدم، أي بالفهم، هما في أصل السعي للعودة إلى تلك التجربة التي ما خبا الشعور بوجودها يوماً، لكن دون أن تعبّر لحظة عن نفسها بوضوح. هذا الجهد النظري أكثر مما هو فلسفي بالمعنى الحقيقي للكلمة، وبحيث أنه يتابع التجربة الأدبية بوسائل أخرى، محاولاً التعبير بالخطاب عمّا لم يكن حتى الآن سوى فكرة محسوسة (١٥)، يقود إلى الانفتاح على ما يمكن تسميته «حقلاً مفهومياً» لم تكن حدوده أو ارتباطاته واضحة تمام الوضوح. وهنا نلتقي بالفلسفة من جديد. لكنها ليست، في هذه المرة، نبع إلهام أو قوة إثبات، وإنما أداة تقريب تقوم تحولاتها بدور القطب النابذ أو القطب الجاذب لفكر يتلمس طريقه بحثاً عن ذاته.

إذ كيف بالإمكان صياغة هذا الإحساس بتعايش حقيقتين متلازمتين لكن لا تخضعان لنفس القياس؟ حقيقة تُدرك مباشرة عبر منظار اللغة أي منظار ثقافة وقيم مجتمع وعصر محددين، وحقيقة ثانية عصية على الإدراك، خارج الأطر، خارج الحدود، خارج اللغة، حقيقة موجودة بنفس القوة وإنما بطريقة أخرى، ولا تشكل الحقيقة الأولى سوى اقتطاع منها، رؤية جزئية ومحدودة. إن الثنائيات سواء أكانت ميتافيزيقية (المدرك بالإحساس/ المدرك بالعقل) أم لاهوتية (الحقيقة/ الحقيقة الأخرى) أم لاهوتية متستّرة (الكائن/ الوجود) لا يمكنها أن تكفي هنا. لذا ترانا نلجأ إلى مزدوجة المترادفين (واقع/ الواقع Réalité/réel) التي توحي في الوقت نفسه بالاختلاف والتماثل. وحدة تفاضلية متواجدة في الاصل اللاتيني المشترك للكلمتين (الشيء = Res) ومتواجدة أيضاً في التفاصيل التي تميّز بينهما. «واقع» هو ما يكون، هو التفعيل (نقل القوّة إلى الفعل)، وهو التمظهر مما يعني المحدودية. «الواقع» هو «الأشياء» بإجماليتها، مجمل الموجودات مما يعني لا شيء - لا شيء البتة - ما لا يقبل الصفات. الواقع (الأول) صفة مكتسبة، - العالم المعروف، المرمّز، الموقع لدى الجميع بحكم راهنيته اليومية. الواقع (الثاني) هو كل ما عدا ذلك، زماناً ومكاناً: كل ما هو خارج الأُطر، خارج القوانين، خارج المعنى، خارج الوجهة؛ ما ليس بإمكاننا إدراكه أو فهمه أو تصوره لكنه هنا: الكمال الذي تعجز الحواس عن إدراكه في ما هو موجود. هذا الواقع ليس كينونة فوق الواقع ولا عالماً وراء العالم، وإنما مثولية مطلقة. إنها تأكيد الاستمرارية الجوهرية للعالم في وجه كل أَمْثَلَة وكل تقديس وكل لهوتة (إيجابية كانت أم سلبية) ومن أية طبيعة كانت.

لا بدّ من أن نستشف هنا الرفض، الواعي إلى حدّ ما، والمؤكد إلى حد ما، للتقاليد الجمالية الفلسفية المهيمنة والتي لا تني - منذ الرومانسية الألمانية - تطوّب الفن وسيلةً لبلوغ الحقيقة العلوية، المطلق، الكائن الأعلى، وما إلى ذلك. تقليد بلغ ذروته مع التأليه الهايدغري للشعر. وهو تأليه غير سليم لأن الكلمة الفصل فيه تعود في النهاية إلى الفلسفة التي تكشف معناها ومصيرها من خلال لغة الكشف ذاتها. لذلك فإن هذا التفكير قد تشكّل رويداً رويداً ليتصدى لتلك الفلسفة التي بتبجيلها الشعر تحيله إلى خطاب من الدرجة الثانية، خطاب غير واعٍ لذاته، لا يضاء جوهره إلاّ بواسطة المفهوم (هيغل) أو بواسطة الفكر (هايدغر)، وفي نفس الوقت كان

هذا التفكير يبني ذاته للتصدي للخطاب الطليعي حول المرجعية الذاتية للفن، الذي يشكل المجال الطبيعي وغير المنتظر لذاك الخطاب[١٦]. إن الكتابة الشعرية ليست محاكاة وهي وبالقدر نفسه ليست طريق عبور نحو عالم ما غير عالمنا. وإن كانت الكتابة الشعرية خروجاً من الواقع (الأول) بعكس ما تدعيه واقعية ساذجة (دُحضت شاعرياً منذ كتب «إيلوار»[١٧] «الأرض زرقاء كبرتقالة/ ليس خطأ البتة فالكلمات لا تكذب»، فإنها في الوقت نفسه ليست ذاك التركيب المكتفي بذاته الذي نادت به شكلانية لا تقل سذاجة، لأنها أيضاً، بما فيها من غيرية متفجرة، لغة/ عالم في طور الولادة ـ انفتاح على المجهول، أي على الواقع (الثاني).

وهنا يبرز التيار الفلسفي الآخر: تيار المثولية والصيرورة، من الرواقيين والإبيقوريين إلى «ديلوز» مروراً بـ «سبينوزا» و«نيتشه» و«بيرغسون»، يشكل هذا التيار النقيض الأوروبي للتيار السابق، ويضعنا في الوقت نفسه أمام تقليد آخر، لا يقلل تأخر اكتشافه من أهميته: إنه الفلسفة المُصاغة أدباً كما يقدمها بالفرنسية «فرانسوا جوليان» عبر مؤلفات الفيلسوف الصيني «وينغ فو تسي». هنا تلقى الحدوس والتشكيلات القبلية والتي اكتملت إلى هذا الحد أو ذاك، تلقى تطوراً طبيعياً. ينهض هذا التيار، قبل كل شيء، على مبدأ ثنائية متكاملة ومتراتبة (واقع/ واقع) لا يمت بأية صلة للثنائية بمفهومها الشائع. ونجد هذا المبدأ في أساس فلسفة التطور، وهي بالضرورة فلسفة مادية وضد ـ ميتافيزيقية، حيث يأخذ شكل المزدوجة: مرئي/ غير مرئي، أو بشكل أفضل ظاهر/ كامن. إذا كان الواقع (الأول) (المرئي) حدوثاً وظهوراً فإن الواقع (الثاني) (غير المرئي) افتراض وكمون[١٨]. إنه بصريح العبارة عدم. غير أنه عدم إيجابي. هو ما تسميه الفلسفة الصينية فراغاً: الطاقة المادية في مرحلة لا حدوثها. وهو عصي على الإدراك لكنه كليّ الامتلاء. إنه العمق الذي نُزع عنه تفرّده للعالم العاجز عن الوجود خارج الطاقة المادية: نقيض الواقع (المرئي) وبديله. هذا الواقع الذي يمظهره إذ يحدثه كما تمظهر حركة الأوراق وحفيفها كائنية الريح. البعدان والحال هذه متشابكان. فالخروج من أحدهما لا يعني الدخول في «عالم آخر» كما يقال، بل الانفتاح على الكمون اللانهائي للبعد الآخر. وهذا ما لا تسمح به حواسنا ولا يسمح به وعينا بشكل تلقائي. إلاّ ربما في تلك الحالة من الإدراك الفائض التي ليست سوى حالة التجربة الشعرية (الفنية) نفسها. تلك التي صاغها بمنتهى البراعة «برغسون»، مرة ثانية على الرغم من قلّة الاعتبار التي نحيطه بها، حيث قال: «الفن كاف ليظهر لنا أن بالإمكان توسيع ملكاتنا الإدراكية[١٩]». لأن الفن عبور من تصور نفعي أي ضيّق للعالم إلى رؤيا فائضة أي واسعة وبلا حدود ـ عبور من الظاهر إلى الكامن، من الواقع (الأول) إلى الواقع (الثاني).

ليس الخروج من الواقع عبوراً إلى مستوى آخر، وصولاً إلى «واقع آخر». إنه دخول في إقليم اللُطف (غير المُدرك)، وهو ـ كما يقول وانغ فو تسي ـ برزخ بين المرئي واللامرئي. لا قفزَ البتة هنا، وإنما انتقال غير محسوس. الشعر قولُ تخوم. الشعر لا يكون لا في المعنى ولا خارجه، بل في منتهى المعنى. هناك حيث ينفتح المعنى، وهو يتناهى، على الكمون المطلق الفائض عنه. تماس،

صدى، فوحان، بخار: العالم يطفو، يترنح، والواقع يتمزق، وعلى بُعد بضع كلمات، بضعة أسطر، صفحة ربما، يتملكنا ذات الشعور بأننا ما عدنا نفهم كل شيء، ما عدنا نعرف كل شيء. ذاك الشعور هو عارض الواقع (الثاني) (٢٠).

العارض، لا أكثر. لأن ما تقدمه الكتابة الشعرية أو ما يقدمه الفن لنا ليس إلا وهماً بالواقع. فاللقاء لا يكون أبداً مباشراً، بل يحتاج دوماً إلى وسيط، وكما لو كان أمام الميدوزا لا يستطيع الإنسان النظر في وجه الواقع. لا يستطيع أن يتلقى سوى انعكاسه، صداه، في خضم ما ينتجه من أعمال. «السر الحقيقي»، كما يكتب «ستيفنسن» (٢١)، هو أنه ليس ثمة فن قادر على «مضارعة الحياة». وما أمام الإنسان من منهج، ليفكر أو يبدع، سوى أن يسدل جفنيه على نصف إغماضة ليحمي نفسه من بريق الواقع وفوضاه. لكن عليه قبل ذلك أن يكون قد فتح عينيه، أن يثقب السقف أو المظلة (٢٢) اللذين يحتمي تحتهما من ذاك البريق واللذين يحجبان عنه الرؤية. ثم يبدلهما بمصفّي الضوء الجديد هذا. على ألاّ يتم التحوّل من حال إلى حال دون مكابدة أو معاناة: من التخوم، من فقر بعض الإشارات، من الفراغ ومن رهبة المطلق.

يتذكر. المرمدة، الطاولة المنخفضة، النافذة وضوءها الشاحب. يرى، دون أن يرى. يسمع من غير أن يسمع. رفع ذراعه، نطق ببضع كلمات، وارتفعت جمهرة من الأذرع، ودوّت كلمات وكلمات. منذ تلك اللحظة وهو يبحث. ذاك الشعور. ها هو الآن هنا. يكتب كلمات. ما عاد يعرف. ما عاد يفهم. بدأ الآخر بالكلام كما لو كانت المرة الأولى. أجل، إنها بداية. الفجر أو الطفولة. كأنه ضوء ـ وهو كل الأضواء. كأنه مكان ـ وهو كل الأمكنة. ينتظر. يقول لنفسه: ها هو يقترب لكن ها هو قد ابتعد. يظنه الزمن، لكن لا. هو شيء آخر. كما لو أنه جيشان خفيف: يسوى فراشاً، يمشي في طريق لا اسم له، وعندها. كضياء في وضح النهار، لكن بلا نور. بلا أي شيء يقال غير بضع كلمات في منتهى البساطة تظهر فجأة ـ طاولة، صرخة، سكون، ليل...، وتأبى أن تزول. عندئذ، يأخذها. يشكل منها أجساماً صغيرة قصيرة، شبيهة بقواقع يمكن أن يضعها على أذنه لينصت، أو بلّورات تشع بالبريق نفسه الذي يتضاعف مرات ومرات، ولكن من أين جاء؟. ينظر حوله: درج صاعد، جدار، وجه، جفنة، صباح متمدد على زجاج النافذة. كموجة وحيدة، صامتة، لا تُرى. كل الأشياء تعكسها، وتلمع في الوقت نفسه فيها، وفيها تمّحي. ها هي تصل، أجل، لكنها بلا حراك. إنها لا شيء مما بإمكانه قوله. لكنه رغم كل شيء يقول. ليسمع بين الكلمات، كما في القوقعة. هذا الفراغ المدوي. يقول صه! ينصت. ثم يقول: إنه صوت البحر.

هذه المقالات مأخوذة من الدورية الفرنسية الأدبية «أوروبا» التي أسسها رومان رولان عام ١٩٢٣، ومن عدد خاص منها كرسته لقضايا الادب والفلسفة، كانون الثاني-شباط ٢٠٠٠، وقد نقلها إلى العربية حسان عباس «دمشق».

هوامش:

(1) Tandis que j’agonise, Folio, Gallimard, p. 96.

(٢) هذه الكتب هي:

Obéissance au vent: I L’incessant (Flammarion, 1979) II La Mémoire des visages (Flammarion, 1983), III Le Si - lence des chiens (Ubacs, 1990), IV La tendresse (Mont Ana-logue, 1997).

(٣) أوردها «أوجين فينك» في كتاب

La Philosophie de Nietzche, Editions de Minuit, 1965, p. 227 - 228.

(٤) أوردها «باسكال غينيار» في كتاب

La Rhétorique spéculative, Calmann - Lévy, 1955.

(5) Journal d’un écrivain, Christian Bourgois, 1984, p. 259.

(6) “La démarche de I’esprit poétique”, في مجموعة الأعمال الكاملة، Pléiade / Gallimard, 1967, p. 612.

(٧) «فالشعر ليس تلك القرزمة التي لا تحظى بإعجاب ذي عقل راجح، بل هو: كون الفكر يعجز عن أن يصاغ إلاّ وزناً، وكون لغته بكاملها في الوزن... » كما تقول «بيتينا فون آرنيم» في دراستها “Lettre sur Holderlin”, في كتاب Holderlin oeuvres المذكور آنفاً، ص ١١٠٦ - ١١٠٧.

(٨) «مفهوم الوزن في تعبيره الألسني»، في كتاب

Problémes de linguistique générale, 1, Tel / Gallimard, 1979, p. 327 - 335.

(٩) نفس المرجع ص ١١.

(١٠) لمزيد من الاطلاع حول علاقة الوزن بالموضوع انظر:

“Critique du rythme”, Verdier, 1982 (2 éd. 1990), “Politique du rythme politique du sujet, Verdier, 1995, Modernité Modernité, Verdier, 1988 (Réed. Folio / Gallimard), La rime et la Vie, Verdier, 1990, et la série intitulée “Pour la poétique” (I, II, III, IV), Gallimard, 1970, 1973, 1977, 1978.

(١١) «تنويعات على موضوع واحد»، في مجموعة الأعمال الكاملة، Pléade / Gallimard, ص ٤١١.

(١٢) يقول مالارميه أيضاً «الأدب، كالجوع، يقوم على قتل السيّد الذي تبقيه كتابته، ما الذي يأتي ليفعله كل يوم على مرأى من أهله؟» في «الموسيقى والآداب»، مرجع سابق، ص ٦٥٧.

(13) “Cantique spirituel”, strophe 13, Nuit Obscure في كتاب

تأليف «جان دي لا كروا» ترجمه إلى الفرنسية «جاك آنسيه».

(١٤) «جوزيه ليزاما ليما» : «الشعر مجاز القيامة».

(١٥) يجمع «جان بيير هيغ» عدداً من هذه المحاولات في كتاب

Un homme assis et qui regarde, 1998.

(١٦) هذا ما يظهره جيداً «جان ماري شايفير» في كتابه المتميز

L’ Art de l’age moderne. L’esthétique et la philosophie de I’art du XVIII siécle a nos jours, NRF Essais, Gallimard, 1991.

(١٧) أو أيضاً : «ليس للتخيل فطرة التقليد» (L’evidence poétique

انظر دراسة «هنري ميشونيك» بعنوان «القصيدة زرقاء كبرتقالة»، في كتاب «حالات الشاعرية» /PUF écritures, 1985, ص ٢٤٠.

(١٨) نجد هنا التمييز الأساسي بالنسبة للفكر بين الذاكرة والمدة بين الافتراضي والواقعي، حسب برغسون.

(١٩) «إدراك التغير» في الفكر والحركة (Euvres, PUF, 1959, p. 1371)

(٢٠) يقول «فاليري» : «ربما كانت استحالة الفهم أوضح علامات الواقع؛ ـ استشفاف البقية ـ، الإحاطة بالأمر. أما ماتيس فيقول: «يبدأ الواقع لحظة نتوقف عن فهم ما نفعل، أو ما نعرف».

(21) “Une humble remontrance”, in Essais sur I’art de la fiction, Petite Bibiothéque Payot, 1992, p. 234 - 235.

(٢٢) هذه الصورة مستعارة من «ديلوز» و«غاتاري» اللذين يستعيرانها بدورهما من «لورنس» : «في نص عنيف الشاعرية، يصف لورنس ما يفعله الشعر: لا يقف الناس عن صنع مظلّة تحميهم، ثم تحتها يرسمون سماءً ويسطرون قناعاتهم، وآراءهم؛ لكن الشاعر، الفنان يفتعل شقاً في المظلة، بل ويمزّق السماء، ليسمح للقليل من العدم الحر، العاصف بالمرور، وليؤطر في النور المفاجئ رؤيا تبرق من خلال الشق...» أنظر كتاب:

Qu’est - ceque la philosophie? Editions de Minuit, 1991, P. 191.

ملف٢
نوبل ٢٠٠٢

إيمري كيرتيش :
جائزة للأدب أم تكفير عن الذنب؟

- ١ -

مُنحت جائزة نوبل للآداب، للعام ٢٠٠٢، إلى الروائي المجري إيمري كيرتيش، مكافأة لـ «كتابة تُعلي شأن تجربة الفرد الهشة في مواجهة عشوائية التاريخ البربرية» كما قالت الأكاديمية السويدية. أبرز الحيثيات الأخرى تتحدث عن كتابته التي فيها «يستكشف إمكانية استمرار العيش والتفكير كفرد في حقبة يزداد فيها اكتمال إخضاع البشر لقوى اجتماعية». كذلك يشير بيان الأكاديمية إلى أن أعمال كيرتيش «تعود بشكل مطّرد إلى الحدث الحاسم في حياته: الفترة التي قضاها في أوشفيتز، إلى حيث اقتيد وهو فتى يافع خلال الإضطهاد النازي ليهود هنغاريا. وأوشفيتز بالنسبة إليه ليست واقعة استثنائية توجد، مثل كائن غريب، خارج التاريخ الطبيعي لأوروبا الغربية. إنها الحقيقة القصوى للإنحطاط الإنساني في الوجود الحديث».

الأرجح أنّ الإعتبار الأخير هو الذي يختصر، على نحو مدهش في وضوحه، جوهر السبب في منح الجائزة إلى كيرتيش، كما يفسّر ذلك الحماس الإستثنائي المشبوب الذي أباح لأعضاء الأكاديمية السويدية أن يتحدثوا عن «عشوائية التاريخ البربرية». دون كبير تبصّر في محاذير هذا الحكم الخشن والعدائي ذي النبرة الإطلاقية الجلية. ذلك لأنّنا، في واقع الأمر، لا نعثر في أيّ من أعمال كيرتيش على أنساق أو مستويات أو أشكال من «عشوائية التاريخ البربرية». أكثر ممّا نعثر عليها في مئات، وربما آلاف، الأعمال التي تناولت الأنظمة الشمولية (سواء أكانت «شيوعية» في أوروبا الشرقية، أم دكتاتورية عسكرية هنا وهناك في العالم). ومن جانبي أقول - دون تحفظ، وبعد قراءة أعمال كيرتيش الرئيسية - إنّ تناوله لموضوعة ثنائية الفرد/النظام الشمولي لا تبدو عادية ومكرورة فحسب، بل هي سطحية وتنميطية أحياناً، وهي في كلّ حال بعيدة كثيراً

عن إعلاء شأن » تجربة الفرد الهشة في مواجهة عشوائية التاريخ البربرية».

روايته الأولى والأشهر، «كائن بلا قدر». (١٩٧٥)، تتناول تجربة فتى في الخامسة عشرة من عمره، يُساق إلى معسكر اعتقال نازي عن طريق الصدفة. وبمعزل عن هذه التجربة، التي سنتحدث عنها في سياق آخر، لا نعثر في الرواية على أيّ مستوى آخر - إنساني مباشر أوسيكولوجي أو رمزي - تتجسد فيه «عشوائية التاريخ البربرية». وفي الرواية الثانية الشهيرة، «فياسكو». (١٩٨٨)، يروي كيرتيش معضلة كاتب شيخ أنجز روايته الأولى التي تسرد مذكراته في أوشفيتز، ويعكف على كتابه الثاني الذي يحاول محاكاة أسلوب فرانز كافكا. ولكن لأنه يعيش مأزقاً لغوياً يجعله يميل إلى اللغة الطفولية، وهو لم يعد قادراً على تعلّم لغة جديدة، فإنه يقرر البقاء في هنغاريا، الغارقة في البيروقراطية والمضطرمة بالثورة. وفي الرواية الثالثة، «قاديش لطفل لم يولد». (١٩٩٠)، والتي تكمل ما يشبه ثلاثية في السيرة الذاتية، يقدّم كيرتيش شخصية ناجٍ من الهولوكوست، في أواسط عمره، فشل زواجه لأنه لا يريد لطفله أن يولد في عالم شهد المحرقة.

أهذه، حقاً، هي الموضوعات التي » تُعلي شأن تجربة الفرد الهشة في مواجهة عشوائية التاريخ البربرية« ؟ ليس تماماً، خصوصاً حين نستعرض لائحة بعض الروائيين الذين نافسوا الكاتب الهنغاري على جائزة العام ٢٠٠٢ - وبينهم الأمريكيان جون أبديك وفيليب روث، والمكسيكي كارلوس فوينتيس، والهندي سلمان رشدي، والتشيكي ميلان كونديرا، والبيروفي ماريو فارغاس يوسا، والإستوني يان كروس (الذي تعرّض لاضطهاد مزدوج من النازيين والسوفييت، و قضى ثماني سنوات في معتقلات سيبيريا) - ممّن وضعوا في تصوير أقدار ارتطام الذات الفردية بقوى التاريخ أعمالاً رفيعة تفوق بكثير ما أنجزه كيرتيش في رواياته. كذلك فإن حصيلة أعماله لا ترقى، البتة، إلى أعمال زملائه أدباء أوروبا الشرقية الذين كرّمتهم الأكاديمية السويدية. والمرء يفكر في الفارق الكبير بين كيرتيش وروائيين كبار من أمثال البولنديَين سينكيفيش (١٩٠٥) وريمونت (١٩٢٤)، والروس - السوفييت إيفان بونين (١٩٣٥) وبوريس باسترناك (١٩٥٨) وميخائيل شولوخوف (١٩٦٥) وألكساندر سولجنتسين (١٩٧٠)، أو حتى الكاتب اليوغوسلافي إيفو أندريش (١٩٦١) الذي حاز على الجائزة بسبب تضخيمه لفظائع الأتراك خلال فترات حكمهم في البوسنة.

غير أن سجالات كهذه تخصّ مسألة بسيطة في الواقع، وهي أن جائزة نوبل لا تذهب دائماً إلى مَن يستحقها بالفعل من جهة أولى، كما أنها لا تذهب دائماً تقريظاً للأدب وحده، ويحدث أن تلبي اعتبارات سياسية صرفة، أو تنحني لسياقات تاريخية طاغية ومهيمنة على زمان منح الجائزة. في عبارة أخرى، ليس الهنغاري إيمري كيرتيش هو أوّل الحاصلين على الجائزة لاعتبارات عابرة للأدب، ولن يكون الأخير بالتأكيد. وفي كلّ حال، إذا لم يكن بالأمر الجديد أنّ العالم بأسره فوجيء باسم هذا الفائز المغمور، فإن الجديد أننا لا نعثر على اسم كيرتيش في أيّ من موسوعات الأدب الأساسية، حتى تلك المختصة بالأدب الهنغاري، ليس في بلدان أوروبا الشرقية وحدها، بل أيضاً في أوروبا والولايات المتحدة.

- ٢ -

ورغم أنه قضى في المعتقل النازي (أوشفيتز ثم بوخنفالد) سنة واحدة ليس أكثر، ١٩٤٤ - ١٩٤٥، حين كانت الفظائع النازية بحقّ اليهود قد أخذت تنحسر عملياً مع دنوّ هزيمة الرايخ الثالث، فإن كيرتيش لا ينفكّ أبداً عن موضوعة الهولوكوست، ويبدو وصفه لها وكأنه نتاج تجربة طويلة، مريرة، راشدة تماماً. كذلك تبدو الأكاديمية السويدية وكأنها تعتبر هذه السنة اليتيمة بمثابة تجربة مديدة عميقة وحافلة بالتجارب، خصوصاً في التقاط جوانب الألم الإنساني وتمثيلاته.

والحال أن كيرتيش نفسه لا يزعم هذا الشرف، أو لا يسنده إلى الفترة القصيرة التي قضاها في أوشفيتز وبوخنفالد. وفي محاضرة نوبل (التي نترجم نصّها الكامل في جزء آخر من هذا الملفّ) يقرّ كيرتيش بأنه لجأ إلى «مصادر موثوقة» من أجل تصوير الدقائق العشرين الحاسمة التي تفصل بين هبوط المعتقلين من القطار الواصل بهم إلى المعسكر، واقترابهم من الضابط المسؤول المكلّف باختيار الضحايا. ورغم أنّ الدقائق تلك كانت ماثلة أمامه » مثل حفرة سوداء فاغرة مرعبة». إلا أن كيرتيش استعان بوصف الكاتب تاديوش بوروفسكي، وبالصور الفوتوغرافية التي التقطها جندي ألماني وعثر عليها الجنود الأمريكيون في أحد المعسكرات المحررة.

كذلك أعلن كيرتيش انه كان «محظوظاً» لأنه سيق إلى أوشفيتز. وأسبوعية «نيوزويك» الأمريكية (٢٠٠٢/١٢/٣٠) وجدت هذا التصريح «صادماً» من رجل حائز على نوبل للآداب، ويحدث أيضاً أنه يهودي وناجٍ من المحرقة. قال كيرتيش: «لقد عشت في معسكر الإعتقال أكثر لحظاتي الجذرية سعادةً. لا تستطيع أن تتخيل مقدار السعادة في السماح لك بأن تستلقي في مستشفى المعسكر، أوأن تأخذ استراحة ١٠ دقائق من العمل الذي لا يوصف. وأن تكون قريباً من الموت هو نوع من السعادة أيضاً. النجاة وحدها تصبح الحرّية الأعظم على الإطلاق».

وفي الواقع كان كيرتيش يفلسف على نحو مأساوي ما كانت روايته الأهمّ، «كائن بلا قدر». قد فلسفته على نحو تراجيكوميدي، بارع تماماً وشديد التأثير في العديد من المواقف. ذلك لأن الرواية تقول لنا، مراراً وتكراراً في الواقع، إن بطل الرواية سعيد تماماً بقدره: سعيد لأنه - عند إنزاله من الباص واقتياده من بودابست إلى معسكر الإعتقال في ألمانيا - لن يضطرّ إلى العودة مساء إلى البيت، ومشاهدة زوجة أبيه؛ وسعيد لأنّ ذهابه إلى معسكر عمل ألماني، كما كان يتصوّرّ المعتقل، سوف يمنحه بطاقة شخصية تخوّله التجوّل في مناطق أوسع من تلك المسموح بها لليهود؛ بل هو سعيد، وهذه ذروة المفارقة، بأنّ البشر يُحرقون تفادياً لانتشار الأوبئة في المعسكر! وكيرتيش يصف برهة اكتشاف الفتى للمداخن التي تفوح منها روائح اللحم البشري المحروق، هكذا: «الرائحة.. رائحة مدخنة معمل. كان معمل جلود كما قال لنا كثيرون بعدئذ. وإذا لم يكن هنالك تيفوئيد أو سواه من الأوبئة، فإننا سننتقل إلى مكان ألطف. هل هنالك وباء؟ نعم، جاءت الإجابة. ما الذي يحدث للناس المصابين؟ يموتون. ما الذي يحدث للموتى؟ يُحرقون. وفي الحقيقة بات واضحاً، تدريجياً، ولكن لا أعرف متى بالضبط، أن المدخنة المقابلة لنا لم تكن معمل جلود بل محرقة.

كانت مدخنة لمؤسسة إحراق كما شرحوا لي. هل الوباء على هذه الدرجة من الشدّة لكي يكون هناك موتى كثيرون« ؟

سخرية الفتى لا توفر أحداً، تقريباً، وها هو يتهكم على حاخام المعسكر، الذي يتوسل إلى رعيته أن «لا يتشاجروا مع الربّ». لا لأن هذا الشجار ينطوي على الإثم فحسب، بل لأنه يؤدي إلى «ضياع الطريق». والفتى يتساءل بسخرية: ولكن أي طريق إذا كنّا في ضياع تامّ؟ ثمّ يضيف، ساخراً من الحاخام: «أعترف أن منطقه بدا واضحاً تماماً، ولكني لاحظت أنه لا يعلمنا أبداً بما يفترض بنا أن نفعله، وكان عاجزاً عن تقديم أية نصيحة حسنة: هل على الرعية أن تتطوّع، أم عليها البقاء هنا». كذلك يضيف الفتى، في ملمح ذكيّ لتشديد نبرة السخرية، إنّ الحاخام يشبه الخال لايوس، شقيق زوجة أبيه، والذي يظهر في مطلع الرواية حين يجيء لتوديع الأب الذاهب إلى «معسكر عمل» ألماني، فيختلي بالفتى ويلقي عليه موعظة في الأخلاق اليهودية، ويصلّي معه. ورغم أن الموقف هذا يحتمل الأسى والحزن والمأساة، بالنسبة إلى يافع في الخامسة عشرة من عمره، فإن كيرتيش يصوّره بالنبرة التراجيكوميدية ذاتها.

وفي العودة من المعسكر، بعد أن هجره الجيش الألماني طواعية، يذكّرنا كيرتيش بأن هنغاريا كانت في واد، واليهود الهنغار الأسرى في المعسكرات في واد آخر. ففي بودابست يطلب سائق الترامواي من الفتى أن يبرز بطاقة سفره، غير مدرك نهائياً للحال التي كان فيها هذا اليافع العائد من أوشفيتز وبوخنفالد، وغير ملمّ بحكاية المعتقلات كلها في الأساس. والرجل الغريب الذي ينقذ الفتى ويشتري له البطاقة، يسأل بعد أن فهم الأمر: ما شعورك؟ ويجيب الفتى: الحقد. ضدّ مَن؟ ضدّ الجميع! ثمّ يتواصل هذا المقطع من الرواية على النحو المدهش التالي: «يسأل الغريب: هل مررتَ بالكثير من الفظائع؟ وأجيب أن الأمر يتوقف على ما تعنيه بالفظيع. طبعاً... لماذا تواصل تكرار طبعاً هذه حين لا تكون الأمور طبيعية أبداً؟ ويجيب الفتى: في معسكر اعتقال تكون هذه الأمور طبيعية تماماً».

وحين يصل الفتى إلى البيت يجد ساكنين غرباء، ويكتشف أن زوجة ابيه (المتوفي) تزوّجت رئيس عماله السابق. وإذ يصغي إلى نقاشات اليهود المسنّين، الذين لا يقبلون أن يُقال إن أحداً عانى أكثر من اليهود، يدرك الفتى أنه عاش قدراً لم يكن له في الأساس: «لم يكن قدري، ولكني أنا الذي عشته حتى النهاية. أستطيع استرضاء نفسي بالقول إنه كان خطأ، وزلّة، ونوعاً من المصادفة.. التي لم تقع بالفعل أبداً. إذا وُجد هذا النوع من القدر، فلا توجد حرية.. وإذا وُجدت الحرية، فلا يوجد قدر. نحن أنفسنا القدر. أدركت ذلك بدرجة من الوضوح لم أعرفها من قبل: القدر أن أستقلّ الترام المحلي، وليس الباص الذي سيذهب بي إلى أوشفيتز. وعندها حملق فيّ العمّ شتاينر، وهتف: ماذا؟ أنحن المذنبون الآن؟ نحن، الضحايا« ؟

وأغلب الظنّ أن الأكاديمية السويدية توقفت عند هذا الجانب أساساً وحصراً، وأرادت المشاركة في حملات التكفير عن الذنب إزاء الضحية، فمنحت الجائزة إلى الهولوكوست وإلى أحد آخر الأحياء الناجين منه، دون أن يعني ذلك أنها كافأت الأدب، أو حتى أدب الهولوكوست.

- ٣ -

لكن الأكاديمية السويدية تناست، عامدة على الأرجح، أن إيمري كيرتيش ليس روائياً فقط، بل هو كاتب تقع على عاتقه مسؤوليات أخلاقية عامّة تجاه الإنسانية عامّة، يزيد في مقدارها - نوعاً وكمّاً - أن الرجل نجا من المحرقة وعليه أضعاف ما على سواه من تبعات ومهامّ وواجبات في الدفاع عن كرامة الإنسان وحقوقه الأساسية، وفي طليعتها حقّه في البقاء على قيد الحياة، والنجاة من هولوكوستات العصور الراهنة في عبارة أخرى.

كانت الأكاديمية تعرف، دون ريب:

- مواقف كيرتيش السياسية والفكرية من مفهوم الهولوكوست، وما إذا كان يحقّ لأي عذاب بشري أن يُقارَن بعذابات الهولوكوست، أو يندرج في أيّ من تصنيفاتها الكثيرة؛

- مواقفه من مسألة «الإنتماء» إلى هوية يهودية - هولوكوستية، ولغة يهودية - هولوكوستية، وأدب يهودي - هولوكوستي، حيث تضيق هذه التحديدات وتنكمش، فلا تقتصر في نهاية الأمر إلا على جماعة (لكي لا نقول «فئة») واحدة من البشر، الأمر الذي يتعارض جوهرياً مع أخلاقيات الضحية الكونية؛

- وكانت، ثالثاً، تعرف تصريحاته الجلفة واللاأخلاقية، التي ترحّب بدخول الدبابات الإسرائيلية إلى رام الله، حيث يفرح الناجي من الهولوكوست لأنّ نجمة داود الصفراء تلمع على دبابات الـ «تساحال». وليس على صدور اليهود.

ولعلّ أبرز النصوص، وأخطرها ربما، في منحى قراءة فكر إيمري كيرتيش ومقارباته الأعمق للمسائل أعلاه، هو المحاضرة التي ألقاها في القدس المحتلة، أواسط نيسان (أبريل) ٢٠٠٢، بدعوة من مؤسسة «ياد فاشيم». راعية متحف الهولوكوست. المحاضرة جاءت تحت عنوان «حرية التماهي الذاتي». وأحاول هنا تلخيص أفكارها الأساسية كما نشرت بالإنكليزية في الموقع الرسمي لـ «ياد فاشيم»

١ - كانت نتيجة الأفكار الألمانية عن الإمبراطورية في القرن العشرين أن «الألمان أنفسهم هم الذين أبادوا الثقافة الألمانية في المناطق متعددة القوميات حيث يختلط السكان وتختلط اللغات الأمّ التي كانت واقعة سابقاً تحت التأثير الألماني. لقد قتلوا الأقلية اليهودية التي تتكلم الألمانية أو اليديشية، والتي أعطت اللغة الألمانية فنّانين مهمين مثل جوزيف روث، فرانز كافكا، وبول تسيلان».

٢ - يتوجّب على كيرتيش أن «يحكّ» جلده باستمرار. وهو يقتبس مقولة مونتسكيو الشهيرة، «في المقام الأول أنا إنسان، ثمّ بعدها فقط أنا فرنسي». لكي يستنتج منها أنّ «العنصريين، والعداء للسامية بعد أوشفيتز لم يعد عداء للسامية فقط، يريدونني أن أكون يهودياً في المقام الأول، ثمّ بعدها ليس في وسعي أبداً أن أكون إنساناً».

٣ - ولكن «فور قبولنا بأطروحات العنصريين، سوف نصبح يهوداً، واليهودي كما قلت لا يمكن

أن يكون إنساناً. وبهذا، كلما حاولنا إثبات طبيعتنا الإنسانية، أصبحنا أكثر بؤساً وأقلّ فأقلّ إنسانية».

٤ - وكيرتيش، بعد هذا المنطق الإنغلاقي والتأثيمي في آن، يذهب إلى الشاعر الفرنسي - اليهودي إدمون جابيس بحثاً عن العلاقة بين شخصية اليهودي وشخصية الكاتب. يقول جابيس إنّ «صعوبات أن يكون المرء يهودياً، هي نفس صعوبات أن يكون كاتباً». وكيرتيش يصادق على هذا القول، ويضيف: «من أجل أن أدمج كينونتي كيهودي في كينونتي ككاتب، توجّب عليّ أن افكّر في يهوديتي تماماً كما أفكر في خلق قطعة فنية، والذهاب بها إلى الكمال: أي أن أفكر بيهوديتي كواجب ومهمة، كقرار بين كمال الوجود وإنكار الذات».

٥ - قبل عقدين أو ثلاثة، يقول كيرتيش، كان من الزائف طرح السؤال: لَمن يكتب الكاتب؟ إلى نفسه، بالطبع. ولكن كيرتيش يبدو اليوم (في محاضرة «ياد فاشيم» وليس في محاضرة نوبل بعد أشهر) «أكثر ميلاً إلى الإقرار بأن أناساً آخرين، والمحيط، وما نسميه المجتمع، لعبت دوراً هاماً في تكوين ذاتي». كيف؟ يقول كيرتيش: «جزئياً، في الأقلّ، أنا أسير شروطي، وهذه الحقيقة يجب أن تترك علامتها على مظاهري الفكرية. إذا قلت إنني كاتب يهودي فإنني لم أصرح بعد بأنني أنا نفسي يهودي. فأيّ يهودي هذا الذي لم يتلقَ تربية دينية، ولا يتكلم العبرية، ولا يعرف أي شيء عملياً عن المصادر الأساسية للثقافة اليهودية، ولا يعيش في إسرائيل بل في أوروبا« ؟

٦ - وهنا لا مفرّ من أن يصل كيرتيش إلى المعيار الأخطر في عمارة تصارع الهويات وارتطامها: «الشخص الذي تكون هويته اليهودية الأساسية أو الإستثنائية هي أوشفيتز لا يمكن اعتباره يهودياً بمعنى ما. إنه اليهودي اللايهودي، مثل إسحق دويتشر، ثمرة «التغيار» Mutation الأوروبي المقتلَع من جذوره، الذي لم يعد يستطيع مصالحة نفسه مع يهوديته». صحيح أن لهذا الشخص أهميته في الثقافة الأوروبية، ولكن «لا صلة تجمعه بالتاريخ اليهودي بعد أوشفيتز، ولا بتجدّد الحياة اليهودية. وكل ما نستطيع قوله هو أنّ يهوديته مشروطة بأن يكون، أو سوف يكون، هناك أي نوع من أنواع التجديد اليهودي».

٧ - وأخيراً، «ليس للهولوكوست لغة، ولا يمكن أن تكون له لغة« ! وكيرتيش يكتب بالهنغارية لأنّ ذلك يتيح له أن يدرك «استحالة الكتابة« ! وبعد جابيس، ها هو يذهب إلى فرانز كافكا الذي تحدّث عن مستحيلات ثلاثة: مستحيل عدم الكتابة، ومستحيل الكتابة بالألمانية، ومستحيل الكتابة بغير الألمانية (وكان قد قال، في رسالة شهيرة إلى ماكس برود، إنه يكاد يضيف مستحيلاً رابعاً، هو مستحيل الكتابة). إسهام كيرتيش يتمثّل في المستحيل الخامس: مستحيل الكتابة عن الهولوكوست!

كان على شيوخ الأكاديمية أن يضعوا هذه الأفكار في سلّة كيرتيش، أي حصيلة ما له وما عليه، حين تداولوا في أمر منحه أرفع جوائز الأدب. ذلك لأن صاحب هذه الأفكار لا يشبه كثيراً صاحب أفكار محاضرة نوبل، حيث يهودية الرجل تطلّ على استحياء فقط، وحيث لا يقول أبداً

إنّ يهوديّ أوشفيتز لا يهودي، وإنّ الكاتب اليهودي هو ذاك الذي يعيش في إسرائيل ويتكلم العبرية، وإنّ التفكير في يهودية المرء أشبه بالذهاب بقطعة فنّية إلى مستوى الكمال!

وتبقى إشارة أخيرة إلى أنّ كيرتيش، مستعيناً ربما بما جاء في حيثيات الأكاديمية السويدية من تجاسر على التاريخ، لم يبد إشارة مراجعة واحدة، فكيف بملمح اعتذار أو ندم، على ما جاء في مقالته الشهيرة «القدس.. القدس». التي كتبها في نيسان العام الماضي، أثناء وجوده في فلسطين المحتلة بدعوة من مؤسسة «ياد فاشيم». بعض أفكار تلك المقالة أنّ كلّ مبادرة ضدّ إسرائيل هي عداء للسامية؛ وأنّ التمييز بين العداء لإسرائيل والعداء للسامية غير ممكن؛ وأنّ العداء لليهود، والذي يدوم منذ ألفي سنة، أخذ «يتبلور في تمثيل عامّ حول النوع البشري»... ليس أكثر. الفلسطيني لا يأتي في المقالة إلا على هيئة انتحاري يفجّر نفسه مستلذاً، ويقبض أهله من صدام حسين مبلغ ٢٥٠٠٠ دولار!

و لقد أعادت أسبوعية «لو نوفيل أوبسيرفاتور» الفرنسية نشر هذه المقالة بتاريخ ١٣/١٠/٢٠٠٢، أي بعد أيام معدودات على إعلان جائزة نوبل.

.. أعادت نشرها بموافقة إيمري كيرتيش!

إعداد وترجمة: صبحي حديدي

وجدتها!

(محاضرة نوبل)

إيمري كيرتيش

ينبغي أن أبدأ باعتراف، واعتراف غريب ربما. منذ اللحظة التي خطوت فيها إلى الطائرة للقيام بالرحلة إلى هنا وقبول جائزة نوبل للأداب لهذا العام، كنت أشعر أنّ وراء ظهري نظرة ثابتة باحثة تصدر عن مراقب متجرد من العواطف. وحتى في هذه اللحظة الخاصة، حين أجد نفسي في مركز الإهتمام، اشعر أنني أقرب إلى هذا المراقب البارد المتجرّد، منّي إلى الكاتب الذي يُقرأ عمله على امتداد العالم بأسره، هكذا فجأة. ولا أملك إلا الأمل في أنّ الخطبة التي أتشرف بالقائها في هذه المناسبة سوف تساعدني في إذابة الإزدواج ودمج النَفْسَين اللذين في داخلي.

وأما الآن فإنني، مع ذلك، ما أزال أجد صعوبة في فهم الهوّة التي اشعر أنها موجودة بين هذا

الشرف العالي وحياتي وعملي. لعلي عشت أطول مما ينبغي في ظلّ الدكتاتوريات، في بيئة فكرية معادية ومغايرة بلا هوادة، بحيث طوّرتُ وعياً أدبياً بيّناً، أو حتى خطر لي أنّ هذا الشيء سوف يكون بلا فائدة. يُضاف إلى هذا أنّ كلّ ما سمعته من كلّ الأطراف هو أنّ ما أمعنتُ التفكير فيه طويلاً، أي «الموضوعة» التي شغلتني على الدوام، لم تكن بنت أوانها ولا كانت جذابة. لهذا السبب، ولأنني أؤمن بالأمر أيضاً، أعتبرت دائماً أنّ الكتابة مسألة شخصية خاصة للغاية.

وليس الأمر أنّ هذه المسألة تحول دون الجدّية، حتى إذا كانت هذه الجدية قد بدت مضحكة بعض الشيء في عالم باتت فيه الأكاذيب وحدها هي التي تؤخذ على محمل الجدّ. وهنا كانت الفكرة القائلة إنّ العالم حقيقة موضوعية موجودة على نحو مستقلّ عنّا، كانت بمثابة حقيقة فلسفية محورية. غير أنني، ذات يوم ربيعيّ بديع في سنة ١٩٥٥، توصلت بغتة إلى إدراك يفيد بوجود واقع واحد، هي أنا نفسي، حياتي الخاصة، هذه الهبة الهشة التي مُنحت لفترة غير أكيدة، والتي استحوذت عليها وصادرتها قوى مغايرة، وطوّقتها، ومهرتها بخاتم، وصنّفتها. إنها ما يتوجب أن أسترده من «التاريخ». هذا الـ «مولوخ» المرعب، لأنها كانت ملكي وملكي وحدي، وينبغي أن أديرها أنا طبقاً لذلك.

ولا حاجة للقول إن ذلك كله جعلني انقلب ضدّ كلّ ما في ذاك العالم، الذي كان حقيقة لا تُنكر، رغم أنه ليس موضوعياً. أنا أتحدث عن هنغاريا الشيوعية، عن الإشتراكية «المزدهرة النامية». إذا كان العالم حقيقة موضوعية موجودة على نحو مستقلّ عنّا، فإنّ البشر أنفسهم – وحتى في رأيهم عن أنفسهم – ليسوا أكثر من أشياء، وأقاصيص حياتهم ليست سوى سلسلة من المصادفات التاريخية غير المترابطة، التي في وسعهم أن يستغربوا حدوثها، ولكن التي ليس في وسعهم القيام بأي شيء إزاءها. ولن يكون ثمة معنى في ترتيب الشظايا ضمن كلٍّ واحد، لأنّ بعضها قد يكون أشدّ موضوعية من أن تكون «النفس الذاتية» مسؤولة عنه.

وبعد سنة، في العام ١٩٥٦، اندلعت «الثورة الهنغارية». وخلال برهة واحدة باتت البلاد ذاتية. إلا أنّ الدبابات السوفييتية أستعادت الموضوعية قبل أن يمرّ وقت طويل.

لا أقصد اتخاذ مظهر الفَكِه. تأملوا ما وقع للغة في القرن العشرين، وما جرى للكلمات. واتجاسر على القول إنّ أوّل اكتشاف قام به الكتّاب في عصرنا، وهو الأكثر إثارة للصدمة، كان أنّ اللغة – وفي الشكل الذي وردتنا به، أي موروث ثقافة أصلية قديمة ما – باتت ببساطة غير مناسبة لنقل المفاهيم والسيرورات التي كانت ذات يوم غير مبهمة وفعلية. فكّروا في [فرانز] كافكا، وفكّروا في [جورج] أورويل، اللذين على أيديهم تحللت اللغة. كأنهما كانا يقلّبانها ويقلّبانها في نار مفتوحة، لا لشيء إلا لعرض رمادها بعدئذ، والذي منه انبثقت أنساق جديدة وغير معروفة من قبل.

ولكن أودّ العودة إلى ما أعتبره أمراً شخصياً بصفة حصرية، أي الكتابة. هنالك القليل من الأسئلة التي لن يطرحها حتى رجل في وضعي. جان – بول سارتر، مثلاً، كرّس كتاباً كاملاً صغيراً للسؤال التالي: إلى مَنْ نكتب؟ إنه سؤال جدير بالاهتمام، ولكنه قد يكون خطيراً أيضاً،

وأشكر حسن طالعي لأنني لم أكن مضطراً للتعاطي مع ذلك السؤال. دعونا نرى ممّ يتألف الخطر. إذا تعيّن على الكاتب أن يختار طبقة اجتماعية أو مجموعة يهواها، ليس لإمتاعها فحسب بل للتأثير عليها أيضاً، فإنّ عليه أوّلاً أن يفحص أسلوبه ليرى ما إذا كان وسيلة مناسبة لممارسة التأثير. وسرعان ما ستنتابه الظنون، وسيقضي وقته وهو يراقب نفسه. كيف يعرف على وجه اليقين ما يريده قرّاؤه، وما يحبونه حقاً؟ ليس في وسعه أن يقف على رأي كلّ وجميع القراء. وحتى إذا فعل، فلن يفيد ذلك كثيراً. يتوجب عليه أن يعتمد على ما يحمل هو من صورة عن قرائه المفترضين، والتوقعات التي يسندها هو إليهم، ويتخيّل التأثير الذي يحلو له أن ينجزه. لَمْنْ يكتب الكاتب، إذاً؟ الإجابة واضحة: يكتب لنفسه.

وأستطيع القول إنني، في الأقل، توصلت إلى هذه الإجابة على نحو مستقيم نسبياً. وأقرّ بأن الأمر كان أسهل، لأنه لم يكن لدي قارىء ولا رغبة في التأثير على أحد. ولو كان لي من هدف فإنه الإخلاص، في اللغة والشكل، إلى الموضوع الذي بين يديّ، ليس أكثر. ولقد كان هاماً أن أوضح ذلك خلال الفترة المضحكة والحزينة، حين كان الأدب خاضعاً لسيطرة الدولة و«ملتزماً» Engagé.

الأصعب من هذا هو الجواب على سؤال آخر، شرعي تماماً وإن كان أكثر التباساً: لماذا نكتب؟ هنا، أيضاً، كنت محظوظاً لأنه لم يخطر لي أنّ على المرء القيام باختيار ما عند الوصول إلى هذا السؤال. في روايتي «فشل». وصفتُ حادثة ذات دلالة. وقفتُ في ممرّ خاوٍ تابع لمبنى حكومي، وكل ما جرى أنني سمعت وقع خطى قادمة من ممرّ آخر متقاطع. ولقد استولت عليّ حالة غريبة من الإثارة. تعالى الصوت أكثرفأكثر، ورغم أنها كانت بوضوح خطى شخص منفرد غير مرئي، ساورني فجأة الشعور بأنني أصغي إلى خطى الآلاف. كأنّ موكباً هائلاً كان يشقّ طريقه داخل ذلك الممرّ. وعند تلك النقطة أدركتُ الجاذبية التي لا تُقاوم لوقع الخطى تلك، وللوفرة الزاحفة. وخلال برهة واحدة فهمتُ نشوة الهجران الذاتي، والمتعة المُسْكرة للذوبان في الحشد – ما أطلق عليه نيتشه، في سياق مختلف ولكنه مناسب لهذه اللحظة أيضاً، تسمية التجربة الديونيسية. كان الأمر أشبه بقوّة مادية تدفعني، تجرّني صوب الطوابير الزاحفة غير المرئية. شعرت بأن عليّ التراجع والإلتصاق بالجدار، على نحو يقيني الإستسلام لهذه القوّة المغناطيسية المُغْوية.

رويتُ هذه البرهة الكثيفة كما عشتها. والمصدر الذي انبحستُ منه، مثل رؤيا، بدا بمعنى ما موجوداً خارج نفسي، وليس في داخلي. لحظات كهذه يعرفها كل فنان. كانت في بعض الأوقات تُسمى الإلهامات المفاجئة. ومع ذلك لا أصنف التجربة كإيحاء فنّي، بل بالأحرى كاكتشاف ذاتي وجودي. ما كسبته منها لم يكنّ فنّيَ – فأدواتها ليست ملكي – بل كان حياتي التي اضعتها تقريباً. كانت التجربة تخصّ العزلة، والحياة الأكثر صعوبة، والأشياء التي ذكرتها لتوّي – الحاجة إلى الخروج من الحشد المُسَمِّر، إلى الخروج من «التاريخ». ذاك الذي يجعلك بلا وجه وبلا مصير. ولفرط فزعي أدركتُ أنه، بعد عشر سنوات من عودتي من المعسكرات النازية، وبقائي جزئياً تحت طغيان الرعب الستاليني، لم يبق من التجربة بأسرها سوى انطباعات قليلة مشوّشة، وبضعة

وقائع. كأنّ ما حدث لم يحدث لي، كما يقول الناس عادة.

ومن الواضح أن لهذه اللحظات الرؤيوية تاريخها الطويل. قد يردّها سيغموند فرويد إلى تجربة جُرحية مقموعة. وقد يكون على صواب تماماً. أنا أيضاً أميل إلى المقاربة العقلانية، وكلّ أنواع التصوّف والوجد غير المتبصر غريبة عنّي. ولهذا فحين أتحدث عن رؤيا، فإنني لا بدّ أعني شيئاً حقيقياً يرتدي لثاماً فوق – طبيعي: الإندلاع المباغت، العنيف تقريباً، لفكرة تنضح في داخلي ببطء. شيء ما تنقله الصرخة العتيقة: «وجدتها» Eureka! ولكن ما هي؟

لقد قلت ذات مرة إن ما يسمى «اشتراكية» كان في ظنّي قطعة الكاتو التي، حين غطست في شاي [مارسيل] بروست، بعثت في نفسه نكهة السنوات الماضية. ولأسباب تتصل باللغة التي أتكلمها، قررت البقاء في هنغاريا بعد قمع تمرّد ١٩٥٦. وهكذا كنت قادراً، ليس كطفل هذه المرّة بل كراشد، على مراقبة كيفية عمل الدكتاتوريات. رأيت كيف أن أمّة بأسرها يمكن أن تُدفع إلى نكران مُثُلها والتطلّع إلى خطوات التكيّف الحذرة المبكرة. ولقد فهمت أن الأمل أداة للشرّ، وأن الواجب الكانطي القاطع – بل الأخلاق عموماً – ليست سوى الوصفة الطبيعية للمحافظة على الذات.

هل في وسع أحد أن يتخيل حرّية اكبر من تلك التي تمتّع بها الكاتب في ظلّ دكتاتورية محدودة نسبياً، منهَكة، أو حتى آيلة إلى التفسخ؟ في أعوام الستينيات من القرن الماضي بلغت الدكتاتورية في هنغاريا مرحلة توطيد ما يمكن أن يُسمّى الإجماع المجتمعي. وفيما بعد أطلق الغرب عليها تسمية «اشتراكية الغولاش» [طبق هنغاري شهير]، ليس دون ترفّق ساخر. ولاح، بعد الرفض الخارجي الإبتدائي، أن طبعة هنغاريا كانت ذاتها هي المفضلة في الغرب. وفي الأعماق المستنقعية من هذا الإجماع كان على المرء أن يختار: إما أن يكفّ عن النضال، أو يقتفي الدروب المتعرجة نحو الحرية الداخلية. إن سقف الكاتب منخفض كثيراً في نهاية الأمر، فكلّ ما يحتاج إليه لكي يمارس مهنته هو الورقة والقلم. ومشاعر الغثيان والإحباط التي كنت أستفيق عليها كل صباح قادتني على الفور إلى العالم الذي اعتزمت وصفه. ولقد توجب عليّ أن أكتشف كيف وضعت رجلاً يئنّ تحت منطق نمط أوّل من الشمولية [التوتاليتارية]، ضمن نظام شمولي آخر، وذلك حوّل لغة روايتي إلى وسيط إيحائي عالٍ. وإذا عدتُ إلى الوراء الآن وحاولت، بنزاهة، تقدير الوضع الذي كنتُ فيه آنذاك، فإن عليّ الإستنتاج بأنني – في الغرب، أو في مجتمع حرّ – ماكنتُ ربما سأمتلك القدرة على كتابة الرواية التي يعرفها القراء اليوم باسم «كائن بلا قدر». الرواية التي أفردت لها الأكاديمية السويدية الشرف الأرفع.

لعلي كنت سأسعى إلى شيء آخر مختلف. ذلك لا يعني القول إنني كنت سأحاول التوصّل إلى الحقيقة، بل كنت ربما سأسعى إلى نوع مختلف من الحقيقة. لعلي، في السوق الحرة للأفكار والكتب، كنت سأرغب في إنتاج رواية أكثر بهرجة. على سبيل المثال، ربما كنت سأحاول تفتيت الزمن في روايتي، وسرد المشاهد الأشدّ تأثيراً فقط. لكن بطل روايتي لا يعيش زمنه في معسكرات الإعتقال، فلا نفسه ولا لغته ولا حتى شخصه، تقع ضمن ممتلكاته حقاً. إنه لا يتذكر؛

أنه يوجد. لهذا يتوجب عليه، الفتى البائس، أن يضنى في التسلسل الخَطّي للوقائع، عاجزاً عن التخلّص من التفاصيل المؤلمة. وبدل سلسلة من اللحظات الكبيرة والمأساوية المبهرة، توجّب عليه أن يعيش كلّ شيء، وهذا أمر مضنٍ ولا يقدّم إلا القليل من التنويع، تماماً كالحياة ذاتها.

لكن المنهج هذا قاد إلى استبصاراتٍ رفيعة. فالتسلسل الخطي اقتضى الإشباع التامّ لكل موقف يطرأ. ولنقل إنه لم يسمح لي بأن أحذف بفروسية عشرين دقيقة من الزمن، لا لشيء إلا لأن تلك الدقائق العشرين كانت ماثلة امامي، مثل حفرة سوداء فاغرة مرعبة، مثل قبر جماعي. أنا أتحدث عن الدقائق العشرين التي انقضت على رصيف الوصول إلى معسكر الإبادة في بيركيناو – الوقت اللازم لكي يهبط البشر من القطار والوصول إلى الضابط الذي سيقوم بالاختيار. لقد تذكرت أنا الدقائق العشرين بطريقة أو أخرى، لكن الرواية اقتضت أن لا أثق بذاكرتي. وبصرف النظر عن مقدار ما قرأتُ من حكايات وذكريات واعترافات الناجين من الإبادة، فإنها جميعها اتفقت على أن كلّ شيء كان يمرّ بسرعة كبيرة ودون إثارة الانتباه. كانت أبواب عربات القطارات تُفتح بصخب، ويسمع الناس صرخات، وعواء كلاب، ثمّ يُفصل الرجال والنساء بشكل مفاجيء، وفي غمرة الهرج والمرج يجدون أنفسهم في مواجهة الضابط. ويلقي هذا نظرة عجلى، ويشير إلى شيء بذراعه الممدودة، فيرتدي الناس ثياب السجناء قبل أن يدركوا ما حدث.

تذكرت هذه الدقائق العشرين على نحو مختلف. عدت إلى مصادر موثوقة، فقرأت أولاً حكايات تاديوش بوروفسكي الشاقة والقاسية والمعذِّبة للذات، وبينها قصة بعنوان «من هنا الطريق إلى الغاز، سيداتي سادتي». وفيما بعد وقعتُ على سلسلة من الصور الفوتوغرافية لحمولة من البشر الواصلين إلى رصيف محطة بيركيناو – وهي صور فوتوغرافية التقطها جندي في الـ SS وعثر عليها جنود أمريكيون في واحدة من ثكنات الـ SS، في معسكر داشاو بعد تحريره. تفرّست في هذه الصور بانذهال أقصى. رأيت نسوة جميلات باسمات وشبّاناً لامعي الأعين، نواياهم حسنة، ولهفتهم للتعاون جليّة. وأفهم الآن كيف ولماذا تلاشت من ذاكراتهم تلك الدقائق العشرون المنطوية على البلادة والعجز عن الفعل. وحين فكّرت في كيفية تكرار الأمر ذاته أياماً، وأسابيع، وشهوراً، وسنوات، بلا نهاية، تمكنتُ عندها من اكتساب بصيرة في أوالية الرهبة؛ وتعلّمت كيف أمكن تأليب الطبيعة الإنسانية ضد حياة المرء نفسه.

وهكذا تقدمت، خطوة خطوة، على درب الإكتشاف الخَطّي؛ وذلك كان منهجي في الإستدلال، إذا شئتم. أدركت بسرعة كافية أنني لم أكن مهتماً أبداً بمَن كنت أكتب لهم، ولماذا. سؤال واحد كان يثير اهتمامي: ما الذي افعله بالأدب بعدئذ؟ ذلك لأنه كان واضحاً لي أن خطّاً لا يمكن عبوره قد فصلني عن الأدب والمُثُل، وعن الروح المقترنة بمفهوم الأدب. اسم هذا الخط الفاصل، وهو أيضاً اسم أشياء أخرى كثيرة، هو أوشفيتز. حين نكتب عن أوشفيتز ينبغي أن نعرف أن أوشفيتز، بمعنى ما في الأقل، علّقت الأدب. ليس في وسع المرء إلا أن يكتب رواية سوداء عن أوشفيتز، أو مسلسلاً رخيصاً – مع الإعتذار على التعبير – يبدأ في أوشفيتز ولا ينتهي بعد. وبهذا أعني أنه لم يحدث شيء بعد أوشفيتز يمكن أن يقلب أو يدحض أوشفيتز. والهولوكوست في كتاباتي لا

يمكن أن يحضر في صيغة الفعل الماضي.

ومن المأثور أن يُقال عنّي – على سبيل المديح عند البعض، أو على سبيل الشكوى عند البعض الآخر – إنني لا أكتب إلا في موضوع واحد: الهولوكوست. وليس لديّ اعتراض على هذا، فلِمَ لا أقبل، مع بعض المواصفات، المكان الذي مُنح لي على رفوف المكتبات؟ أيّ كاتب في أيامنا هذه ليس كاتب هولوكوست؟ ليس على المرء أن يختار الهولوكوست موضوعاً له لكي يتحسس الصوت المنكسر الذي سيطر على الفنّ الأوروبي الحديث طيلة عقود. وسأذهب أبعد فأقول إنني لا أعرف عملاً فنياً أصيلاً لا يعكس هذه النقطة الفاصلة. كأنّ المرء، بعد ليلة من الأحلام الفظيعة، يتطلع إلى العالم من حوله، منهزماً، عاجزاً. ولم يسبق لي أن حاولت رؤية تعقيد المشكلات التي تدخل في باب الهولوكوست على أنها مجرد نزاع غير قابل للحلّ بين الألمان واليهود. ولم يسبق لي أن آمنت أن الهولوكوست كان الفصل الأخير في تاريخ المعاناة اليهودية، والذي يتواصل بشكل منطقي منذ محاكماتهم ومِحَنهم المبكرة. ولم يسبق لي أن رأيت الهولوكوست كحالة ضلال وقعت مرّة واحدة فقط، أو برنامجاً واسع النطاق، أو شرطاً مسبقاً لإنشاء إسرائيل. ما اكتشفته في أوشيفتز هو الشرط الإنساني، نقطة النهاية في مغامرة هائلة، حيث وصل المسافر الأوروبي إلى السنة الألفَين من تاريخه الأخلاقي والثقافي.

والآن فإن الشيء الوحيد الذي يتوجب تأمله هو التالي: أين نذهب بعد؟ إن مشكلة أوشيفتز ليست في وضع خطّ تحتها، إذا صحّ القول؛ وليست في حفظ ذاكرتها أو دَسّها في واحدة من كوى التاريخ المناسبة؛ أو إقامة نصب تذكاري يحيي ذكرى ملايين ممّن قُتلوا، وأي نصب نختار. مشكلة أوشفيتز الحقيقية أنها وقعت، وهذا أمر لا يمكن تبديله، بالنوايا الأحسن أو الأسوأ في العالم. هذا الموقف الأشدّ خطورة صوّره على نحو دقيق الشاعر الهنغاري الكاثوليكي يانوش بيلينشكي حين أطلق عليه اسم «الفضيحة». ومن الواضح أن ما قصده كان أنّ أوشفيتز وقعت في بيئة ثقافية مسيحية، لهذا فإنّ أصحاب الأذهان الميتافيزيقية لا يستطيعون أبداً التغلب عليها.

النبوءات القديمة تتحدث عن موت الإله. ومنذ أوشفيتز ونحن أكثر وحدة، بحيث يتأكد الكثير من ذلك. ينبغي أن نخلق قِيَمنا بأنفسنا، يوماً بعد يوم، مقترناً بذلك العمل الأخلاقي الملحّ، واللامرئي مع ذلك، والذي سيعطيها الحياة، ولعله يحوّلها إلى قاعدة ثقافة أوروبية جديدة. وأعتبر أن الجائزة التي رأت الأكاديمية السويدية أنها المناسبة لتكريم عملي، اعتبرها مؤشراً إلى أن أوروبا ما تزال بحاجة إلى التجربة التي اضطُرّ إلى اكتسابها الشهود على أوشفيتز، على الهولوكوست. واسمحوا لي أن أقول إن القرار ينمّ عن الشجاعة، وحتى التصميم الراسخ. فالذين اتخذوا القرار أرادوا أن أجيء إلى هنا، رغم أنه كان في مقدورهم أن يتكهنوا بسهولة بما سيسمعونه منّي. ذلك أنّ ما انكشف في «الحلّ النهائي». في «كَوْن معسكرات الإعتقال» ، لا يمكن إساءة فهمه، والسبيل الوحيد الذي تصبح فيه النجاة ممكنة، ويصبح الحفاظ على الذات قوّة إبداعية، هو في الإعتراف بنقطة الصفر التي هي أوشفيتز. لماذا لا يمكن لهذا الوضوح في الرؤيا

أن يكون مثمراً؟ في قاع كلّ الإدراكات الكبرى، حتى إذا كانت قد ولدت من المآسي التي يصعب تجاوزها، تكمن القيمة الأوروبية الأعظم، أي الشوق إلى الحرية، والتي تخضّب حياتنا بأشياء أكثر، بالغنى، فتجعلنا ندرك العامل الإيجابي في وجودنا، والمسؤولية عنها، التي نحملها جميعنا.

وما يجعلني سعيداً بصفة خاصة أنني أعبّر عن هذه الأفكار بلغتي الأمّ: الهنغارية. لقد ولدت في بودابست، في أسرة يهودية، كان فرعها لجهة الأمّ ينحدر من كولوجفار (كلوج) في منطقة ترانسلفانيا، وفرعها لجهة الأب من الزاوية الجنوبية الغربية لمنطقة بحيرة بالاتون. وأجدادي ما يزالون يشعلون شموع السبت كل ليلة جمعة، ولكنهم غيّروا أسمهم إلى آخر هنغاري، وكان من الطبيعي بالنسبة إليهم أن يعتبروا اليهودية ديانتهم وهنغاريا وطنهم. حياة أجدادي لأبي دمرها طغيان شيوعية ماتياش راكوشي، حين جرى نقل بيت المسنّين اليهودي من بودابست إلى منطقة الحدود الشمالية للبلاد. وأعتقد أن تاريخ الأسرة القصير هذا يختزل ويرمز إلى عذابات البلد في العصور الحديثة. وهو، مع ذلك، يعلّمني أنّ الأسى لا يحتوي على الفجيعة فحسب، بل على الكمون الأخلاقي الفريد. وأن أكون يهودياً يعني، في قناعتي، تحدياً أخلاقياً أولاً وقبل كل شيء. إذا كان الهولوكوست قد خلق ثقافة الآن، كما لا يمكن لأحد أن ينكر، فإن هدفه ينبغي أن يكون جعل الواقع غير القابل للإصلاح هو منطلق الإحياء، والتطهير.

ورغم أنني أصل إلى نهاية خطبتي، ينبغي أن أعترف أنني لم أتوصل بعد إلى التوازن المطمئن بين حياتي وعملي وجائزة نوبل. الآن أشعر بالامتنان العميق، الامتنان للحبّ الذي أنقذني وما يزال يساندني. ولكن لنقل إنه في رحلة الحياة صعبة الإقتفاء هذه، في «مسيرتي المهنية» هذه، إذا جاز لي وصفها هكذا، يوجد شيء مفعم بالحيوية، شيء عبثي، شيء لا يمكن التفكير فيه دون أن يكون المرء ممسوساً بإيمان بنظام ما في الدنيا الآخرة، في العناية، وفي العدالة الميتافيزيقية – بكلمات أخرى، دون الوقوع في حبائل خداع الذات، ودون الجنوح أرضاً، والهبوط إلى الأسفل، وفصل عرى العلاقة المضنية مع الملايين ممّن قضوا دون أن يعرفوا طعم الرحمة. ليس سهلاً أن يكون المرء استثناء. ولكن لو كُتب علينا أن نكون استثناءات، فإن علينا إقامة السلام مع نظام الحظّ العبثي، الذي يهيمن على حيواتنا إسوة بنزوة مفرزة الإعدام، فيعرّضنا للقوى غير الإنسانية، ولأشكال الطغيان الوحشية.

ومع ذلك فقد وقع أمر شديد الخصوصية بينما كنت أعدّ هذه المحاضرة، هدّأ قليلاً من خواطري. ذات يوم تلقيت بالبريد مغلفاً ضخماً بنّي اللون. كان مرسلاً من الدكتور فولكارد كنيغي، مدير «مركز بوخنفالد التذكاري». ولقد أرفق مغلفاً صغيراً يحمل ملاحظة تهنئة، ووصف ما في داخل المغلف، في حال أنني لم أمتلك القوّة لفتحه. وكان المغلف يحتوي على نسخة من التقرير اليومي الأصلي حول سجناء المعسكر ليوم ١٨ شباط (فبراير)، ١٩٤٥. وفي عمود الـ «نفوق» Abgange، علمتُ بوفاة السجين رقم ٦٤٩٢١ – إيمري كيرتيش، عامل مصنع، مولود سنة ١٩٢٧. المعلومتان الزائفتان، سنة ولادتي ومهنتي، دخلتا السجل الرسمي حين جيء بي إلى بوخنفالد. كبّرتُ سنّي

عامين لكي لا أُحسب في صفّ الأطفال، وقلت بأنني عامل وليس طالباً لكي ابدو أكثر نفعاً لهم.
باختصار، متُّ مرّة لكي أستطيع الحياة. لعلّ هذه هي قصتي الحقيقية. فإذا كانت كذلك، فإنني أهدي هذا العمل، الذي ولد من موت طفل، إلى الملايين الذين ماتوا، وإلى الذين ما يزالون يتذكرونهم. ولكن مادمنا نتحدث عن الأدب، في نهاية الأمر، والأدب الذي يشكّل شهادة في نظر أكاديميتكم، فلعلّ عملي يخدم كهدف نافع في المستقبل، أو حتى يتحدث عن المستقبل، وهذا منتهى ما أرجوه. وكلما فكرت في تأثير أوشفيتز الجارحص فإنني أنتهي إلى الوقوع على حيوية وإبداع أولئك الأحياء اليوم. وهكذا فإنني عند التفكير في أوشفيتز لا أتأمل الماضي بل المستقبل، يا للمفارقة.

مختارات

| أعرف ثلاث وسائل للفرار من معسكر اعتقال، لأنني إما سمعت بها، أو رأيتها، أو جرّبتها. لقد عشت على الوسيلة الأولى، الأكثر تواضعاً ربما: هنالك جانب من جوانب الحياة الإنسانية هو أيضاً حقّ الشخص الذي لا يُمارى، كما تعلّمت في المدرسة. صحيح أن مخيلتنا تظل حرّة حتى في الأسر. كنت، على سبيل المثال، قادراً على إنجاز هذه الحرية ويداي مشغولتان بحمل مجرفة أو معول – مع جهد متواضع، مقتصراً على الحركات الأساسية وحدها. أنا نفسي لم أكن هناك. ومع ذلك فإن المخيلة ليست حرة إلا ضمن بعض الحدود...

كان الجميع يعرفون حقّ المعرفة ما الذي سيقع إذا حدث أنّ مكالمة إيقاظ في معسكر اعتقال فشلت في إيقاظ أولئك الذين ما عادوا راغبين في أن يستيقظوا. وكان ثمة ذلك الصنف. كانوا مسلك الفرار الثاني. منذا الذي لم يقع مرّة، مرّة واحدة في الأقل، تحت إغراء تجريبه؟ ...

هنالك، أخيراً، النوع الثالث، والمعنى الأكثر حرفية للتبصّر في الفرار. ويبدو أنه توفر مثال واحد عليه، مثال واحد فقط، في معسكرنا. لقد وقعت ثلاث محاولات، ثلاثتها قام بها أناس من لاتفيا، كانوا متمرسين في جغرافية المنطقة واللغة الألمانية، ومطمئنين إلى ما يفعلون – أو هكذا قالت الشائعات. وفي اليوم التالي لعودتهم حاولت أن لا أنظر يميناً. ذلك لأنه نُصبت ثلاثة كراسٍ، عليها ثلاثة رجال، أو بالأحرى كائنات تشبه الرجال. كذلك شاهدت نوعاً من الهيكل، تتدلى منه ثلاثة حبال بأنشوطات، وعلمت فيما بعد أن هذه مشانق...

هنا كانت الشهور الثلاثة تكفي لكي يهجرني جسدي. وأقول بوثوق إنه ما من شيء أكثر سخفاً، وما من شيء أكثر تثبيطاً للهمة، من أن نلاحظ يوماً بعد يوم، وأن نبصر يوماً بعد يوم، كم نبلى وننتخر...

دعونا لا نبالغ في الأمور، فالعائق هو التالي بالضبط: أنا هنا، وأعرف حقّ المعرفة أنّ عليّ قبول مكافأة السماح لي بالعيش. نعم، إذ أتلقّتُ حولي في هذا الغسق الرقيق في هذه الساحة في شارع ضربته العاصفة لكنه طافح بآلاف الوعود، أبدأ لتوّي في الإحساس بمقدار ما يتنامى في داخلي من استعداد، وما يتجمّع. عليّ أن أواصل حياتي التي لا يمكن مواصلتها. إنّ أمّي

بانتظاري.

«كائن بلا قدر»

| نعم، منذ وقت طويل كان ينبغي عليه أن يشرع في تأليف كتاب، هذه هي الحقيقة، ولا فائدة في تجميلها.

ذلك لأن العجوز يؤلف الكتب.

كانت تلك مهنته.

أو، لكي نكون أكثر دقة، شاءت الظروف أن تصبح هذه مهنته (لأنه لم تكن لديه مهنة أخرى).

لقد ألّف لتوّه بضعة كتب، خصوصاً كتابه الأول: هذا الكتاب (وبالنظر إلى أن الكتابة لم تكن مهنته بعد، ولنَقُلْ أنه كتبه تلبية لمتعته الخاصة) تطلّب عشر سنوات من العمل، واحتاج إلى سنتين من الإستعجال قبل أن يراه مطبوعاً؛ وأما كتابه الثاني فلن يقتضيه أكثر من أربع سنوات؛ والكتب الأخرى (بالنظر إلى أن تأليف الكتب بات مهنته، أو، لكي نكون أكثر دقة، شاءت الظروف أن تصبح هذه مهنته (لأنه لم تكن لديه مهنة أخرى)، فإنه خصّص الوقت الكافي لكتابتها، ليس أكثر، الأمر الذي كان يعتمد على سماكتها، لأنه (منذ أن شاءت الظروف أن تكون هذه مهنته) توجب عليه تفضيل تأليف الكتب الضخمة، بما يفيد مصلحته الشخصية بالطبع، مع الأخذ بعين الإعتبار حقيقة أن الكتب الضخمة تدرّ أكثر من الكتب النحيلة، وهذه، بالنظر إلى أنها قليلة السماكة، لا تجلب سوى مكافآت نحيلة أكثر (بفعل سماكتها) (وبمعزل عن محتواها) (حسب مرسوم وزارة الثقافة بالتعاون مع وزارة المالية، ووزارة العمل، ورئيس المكتب الوطني لتعويضات الموادّ والجوائز فضلاً عن الرابطة الوطنية للنقابات، رقم ١/ ١٩٧٠/ل ل ل/ ٢٠/م م التي تحوي شروط عقود النشر والمكافآت).

وليس الأمر أن العجوز كان يتحرّق لتأليف كتاب.

ولكن كان هنالك وقت طويل لم ينشر فيه.

وإذا استمرت الحال هكذا، فسيُنسى هو واسمه.

وهذا، بذاته، لا يقدّم ولا يؤخر.

ولكن، وهنا المشقة، هذا أمر كفيل مع ذلك بإزعاجه إلى حدّ ما.

ولن تمرّ سوى حفنة سنوات حتى يبلغ سقف السنّ: وعندها في مقدوره أن يصبح كاتباً متقاعداً (أي ذلك الكاتب الذي، بفضيلة كتبه، نال الحقّ في التوقف عن تأليف الكتب) (مع أنه يستطيع، بالطبع، مواصلة التأليف إذا شاء ذلك).

هنا كان يكمن الهدف الحقيقي من وراء نشاطه الأدبي – إذا لم يأخذ بعين الإعتبار التجريدات السديمية ويتمسك بما هو قاسٍ ونابض.

لكي لا يكتب المزيد من الكتب، توجّب عليه كتابة المزيد منها.

«فياسكو»

| لا بدّ أن أوشفيتز كانت تحوم في الفضاء زمناً طويلاً، طويلاً، طيلة قرون ربما، مثل ثمرة سوداء تنضج ببطء في غمرة الأشعة المتلألئة لأفعال مخزية لا عدّ لها، ثمّ تسقط أخيراً على الرأس...

والرجاء أن تتوقفوا عن القول، كما قلت على الأرجح، إن أوشفيتز لا يمكن أن تُشرح، وأن أوشفيتز نتاج قوى لاعقلانية، هوجاء، لأنه يوجد دائماً تفسير عقلاني للأعمال الخاطئة: من الممكن تماماً أن يكون الشيطان نفسه، مثل إياغو، لاعقلانياً؛ إنّ مخلوقاته، مع ذلك، عقلانية بالفعل؛ وكلّ عمل من أعمالها قابل للحلّ مثل صيغة رياضية: يمكن حلّها عن طريق الإحالة إلى المصلحة، الجشع، الكسل، الرغبة في السلطة، الشهوة، أو الجبن؛ إلى هذا أو ذاك من أشكال التورّط الذاتي، وإذا تعذّر العثور على سبب فإنه عندها ليس سوى حفنة مجانين، مصابين بجنون الإضطهاد، ساديين، شهوانيين، مازوشيين، متسلطين، مصابين بجنون العظمة، بجنون اشتهاء الجثث أو أيّ شذوذ آخر لا أعرفه، أو لهذه كلها في وقت واحد. من جانب آخر، لعلي أيضاً قلت، وهذا هامّ، ما هو لاعقلانيّ حقاً وما لا يمكن تفسيره حقاً ليس الشرّ وإنما، على العكس، الخير...

وبين الفينة والفينة، أجري في المدينة مثل ابن عِرسٍ قذر تُرك إثر سيرورة إبادة. أصغي إلى ضوضاء ما، وأنتبه إلى صورة هنا أو هناك، كأنّ رائحة الذكريات العابرة الآتية من الخارج تضرب الحصار على حواسّي البليدة المتحجرة... أريد أن أفرّ،ولكن شيئاً ما يردّني إلى الوراء. وتحت قدميّ تزأر خطوط البالوعة كأن الدفق القذر للذكريات يحاول الإنفلات من قيوده الخفية ليكنسني بعيداً.

«قاديش لطفل لم يولد»

شعر

سيرة بالفحم

غسان زقطان

الخروج من دمشق الشام
إلى «أين»

تركنا دمشقَ على حالِها
محصّنةً بالمجازِ ومشغولةً بالبرابرةِ القادمين
على خيلِهم مِن حصونِ الجنوب.

ثلاثٌ وخمسونَ مملكةً تحتَ حكمِ المجوسْ
ثلاثٌ وخمسونَ بريّة في الشمالِ
مُوثّقةٌ في صكوكِ الجباةِ
ومحسوبةٌ حبّةً حبّةً في حسابِ المكوسْ.

ثلاثٌ وخمسونَ مقتلةً في السهولِ ..
سيؤتى بها
كي نُسمّى برسمِ الأميرْ
ويرفعها شاعرٌ في كتابِ الزمانْ
ثلاثٌ وخمسونَ جارية
في الطريقِ إلى أصفهانْ!

تركنا دمشقَ أطعمتْ خيلَنا في الفتوحِ

محايدةً مثلَ جبٍّ قديم
ومحكومةً من قبور المماليك في برِّ مصر
« .. وقد نغتدي.. »
لا نطيع الكلامَ
ولا نُشترى بالبلاغةِ مثلَ الطواويس!

وكان لنا في مجالِسها أخوةٌ في اللِسان
عصاةٌ وتجّارُ إبلٍ
رواةٌ وقرّاء .. أصحابُ قولٍ
وطرّاقُ معنى وسمّارُ حانْ
.. عصبةٌ من سواد العراقِ وأحياءِ بغدادَ
يلقونَ حجّتهم للكلامِ
كما يطلقُ القانصُ الصقرَ خلفَ الطرائدِ
بيضاً وسمراً
وفيهم من الكردِ والزنجِ والتركمانْ

على بابها ودّعتنا الجيادُ
وودعنا الجندُ
قال لنا القاطنونَ بها، أهلُها،
ما يقالُ على البابِ للذاهبينْ.

رددنا لها «قاسيونَ» بأوصافه
مثلما ينبغي للأماناتِ إذ تُستردُّ.

تركنا لها نهرها جارياً، وهو نهرٌ صغيرٌ،
وأسماءَ جاراتها
والبغالَ التي حملت صيفَها كاملاً للثغورْ.

تركنا لها «بابَ توما»
وقبرَ ابن أيوبَ
والشيخَ..
والخانَ للقاصدينَ المعرّي..

كانت توابيتُ جيشِ الكنانةِ
تخرجُ من بابها في طَريقِ الجَنوبْ

وكان التقاةُ المملونَ في بهوِها يقرأونَ

وكان السكارى يعيدونَ رسمَ الحواشي ويبكونَ
تحتَ الحجارةِ حيثُ الكتاب..

كانَ الغلاةُ من الباطنيةِ يلقونَ أولادَهم من حوافِ الجبال

وكان الدعاة على عجل يعبرونَ المسالكَ
من سهلِ حوران..

كان الشمالُ بعيداً ومحتشداً بالرجال.

تركنا النساءَ الغريباتِ في «باب توما »
وظلّت علينا عطورُ
أضاءت لنا سبلاً للذهابْ.

تركنا الفتاةَ ممددّةً في سريرٍ عريضٍ
ووقتاً يفيضُ على الجانبينِ
وبابَ الزقاق
الذي دونَ بابْ.

تركنا دمشقَ على حالِها
مصطفاةً ومأهولةً
في التباسِ المجازْ.

على مهلها تجمعُ الجوزَ
من شجرٍ عارضٍ..
حيث ينتظرُ الذاهبونَ إلى «أين»

حافلةً في قطارِ الحجازْ!

عربات

في العَتْمة
حيثُ يحومُ الماضي
حولَ السلّمِ
منطوياً
كقميصٍ باردْ

تتعثرُ أفئدة الموتى
وحفيفُ تجوِّلهم في الردهة..
يبدو مثلَ نباتٍ غائر
أو عينينِ موافقتينِ تماماً

يمضي السلّمُ متكئاً ووحيداً
نحو بياضٍ تضمرهُ الأقواس

لا وقتَ ليكفيهمْ
لا وقتَ، ومخذولينَ
نواياهمْ معهم، بيضاءَ،
وعزلتهُمْ
فيهم.

... من فكّرَ فينا كي ننهضَ، في العَتْمةِ،
ملدوغينَ بصورتنِا
بيْضاً من أثر النومِ
وثّمة أقواسٌ تتفرّقُ منا
شاحبةٌ تبهتُ في الردهات؟!
من فكّر فينا ، نحن المنسيّينَ،
ذهبنا في العرباتِ إلى المنفى
ورجعنا

منسيين
بلا عربات!

الجبل

مغموراً بغبار الليل سأصعد هذا الجبلَ
مغطّىً بصعودَ الملكةِ
يتبعني، منذُ الَصيحةِ، من شيّعتُ
ولا أتبعُ أحداً
كالمفرد..
كثّرتُ النومَ
وقسّمتُ النعمَة والوقتْ.

متبوعاً بعطايا الحكمةِ
حيثُ تأمّلني الأغرابُ
وأخرّني ترتيبُ الإثْم..

كأنّي أتذكّرُ صوتاً.. فأراه
ونافذةً.. فأطلُّ على سُرر الموتى
أغنيةً.. عالقةً منذُ الفطرةِ في المعنى
فتتم!
وكأنّي أتذكّرُ جبلاً محروساً بتمائمَ زرقاءَ
وأدعيةٍ من صنعٍ سواي!

كأنّ صياحَ رجالٍ كانَ هنا
وهبوبَ خطىّ
وحديثاً من خشب الآراكِ
وحجراً ملموماً في السهلِ!
ضباعٌ تضحكُ حينَ وصلْتُ
وقد صَمَتَتْ!

من يصعدُ هذا الليلَ الموحشَ
نحو دروبٍ ترسمها ضحكاتُ الضبعِ وتعويذة أنثاه؟!

... ومن يتعثّرُ في الأودية وحيداً
حيثُ العتمةُ، أمُّ الظلِّ.. وراوية الألغاز
تنقّضُ ليلتها وتشدُّ حبالي؟!

من يرسمُ نومي بالألغازِ ليدخلَ من نافذةِ الحلمِ...
سواه!

هكذا نحنُ
نعبُر من فلوات الرضى
حيث تهوي الجبالُ،
التي ذُكرت في حديثٍ مضى،
هادئينَ من النفي
خطّارَ ليلٍ
دهاة..
وقد قلّبتنا الحياةُ.

أتُّنا في المنامِ، إذن، كي يُنادى من الحلم؟!
أو في الرواية كيما ينادي ويذكرُ كالصيف؟!
أو يستردُّ من الشعر!

أو أنّه جبلٌ يحمل العابرينَ، مشاةً من الجرف!

من مرَّ عليكَ ولم يفتنكْ!

... لا العشب
ولا خطّارُ الليلِ المشمولينَ برحمة وجهتهمْ
... لا الوحش
ولا الطيرَ المرزوقَ بنيّتهِ
... لا الصاحب
لا الصاحبة

ولا المشدوه بماءِ الملكْ
.. لا الزاهد
لا الغالبةُ بفتنةِ حُجَّتِها
... لا العابر
لا المغلوب
ولا النّباح وراءَ الفلكْ.
*
وثمَّة أنتَ
حيثُ الوحشةُ، حين خسرتَ
وحيثُ ملكتَ تمامَ الغيِّ
وبينَ يديكَ ترابُ «الديلمِ» مبثوثٌ
وسهولُ «الريِّ»
وأدعيةٌ ستكونَ «الشامَ» إذا أصغيتَ
وماءَ «طليطلَة» المرسومةِ بالأزرقِ في الليلِ
بريشةِ «نصراني»!*

أعمى

أين تمضي
، حينما تنطفئُ الدورُ،
الطرق؟!

حين أمشي
مثل تلويحٍ من الماضي
وحيداً في هسيسِ الأربعين؟!

أين أمضي
حينما أخرجُ من أيقونةِ الذكرى
وقد نوديت
في أرضٍ من الجان؟!

* توليدو في الليل: لوحة الفنان «الغريكو»/ القرن السادس عشر.

سعيداً
هائماً كالصوتِ
أو
أعمىً
يدبُّ على المكان!

تهويم
ليتني لا أراكِ
ولا أسمعُكْ.

ليتني جئتُ وحدي إلى هذهِ الأرضِ
أحبو على فضّةٍ كالغيابْ.

ليتني لم أبعْ جنّتي بالترابْ.

ولم أتبعْكْ.

نقصان
لم يكن كافياً حلم أمسْ
كنتُ أنصت
والماء يذهب في مركبه

مثل عينين لا تبصران
وقلب ينبّش في الليل..

: لا بأس
، قال الغريب الذي مرّ ...،
، لا بأسْ
.. لم يكن كافياً ..
كي أرتّب نقصانه، أو ألمَّ من الصائحات
انتبه!

رام الله

تذكرُ هادئةً، تلكَ الرحلة
حيثُ تلالُ مهدّها «الحدادين» بدهشتهم*
وتلقتُ أولادٍ بيضٍ
متروكين لنهبِ رواةِ الليلِ وسُبلِ الضبعِ
وذعرُ امرأةٍ
إذ تتوجّس في نومتها بينَ الشوكِ
وبين القَلْعِ توسوسُ فتنتها في النومِ..
كأنّ أساورَ من ذهبٍ تخرجُ من مكةَ عندَ الفجرِ لتلبسَ معصمها المبتلّ!

وتذكر، أو تتذكّرُ
طرقاً وطواحين وماءً في فجوات الصخرِ
قرىً تتعثّرُ مثلَ قلائد بدوٍ في الأنحاءِ
سماءً من فَخّار يشحبُ
نجّارين سعاةً خلفَ الشجر
وحجّارين تُشقّقهم أحلامُ الجبلِ
وعصّارين على الهضبات
قوافلَ تجارٍ منسيينَ تطوفُ الخرَب

وتذكرُ هادئةً، أصواتَ النومِ وموتَ الذميّينَ
مراكبَ ذات قلوعٍ سودٍ تعبرُ منذُ الأبدِ السهلَ
وأشرعةً تبطئ في السيرِ
ويمشي بين الناس حنينُ البرجِ وجرسُ الديرِ

وحيث سَهَت، تبصرُ مغمضةً...
أن نصاراها في الطرق مشاةٌ في المعجزةِ كما ولدوا
وبأنّ العبرانيينَ على البوابة مأخوذونَ بصوت البوق
وأنَّ العربَ الساميينَ على الأبراجِ وخلفَ السورِ وتحتَ الأرضِ
على مهلٍ...
يسقون الوقت.

رام الله ٢٠٠٢

(١) الحدادين: نسبة إلى راشد الحدادين مؤسس رام الله القادم من «الشوبك» في الأردن، في مطلع القرن السادس عشر.

خيول سوداء

قتلى الأعداء يفكّرونَ بي في نومتهم الأبديةِ دونَ رأفةْ
بينما تصعدُ الأشباحُ سلالمَ البيتِ ومنحنياته
الأشباحُ التي التقطتُها من الطرقاتِ وجمعتُها مثلَ قلائدَ
من أعناقِ الآخرينَ وخطاياهم

تذهبُ الخطيئةُ إلى العنقْ.. وهناك أربّي أشباحي وأطعمُها،
الأشباحُ التي تسبحُ مثلَ خيولٍ سوداءَ في مناماتي.

بهمّة ميتٍّ تنهضُ أغنيةُ «البلوز» الأخيرةُ
وأنا أفكّرُ بالغيرةِ
البابُ مواربُ والتنفسُ يدخلُ من الشقوق، تنفّسُ النهرِ والسكارى
والمرأةُ التي تصيح في الحديقةِ العامةِ على ماضيها...

وحيَن أغفو
أجدُ حصاناً يرعى العشبَ
كلّما غفوت
يأتي حصانٌ ليرعى أحلامي!

على طاولتي في «رام الله» رسائلُ ناقصةٌ وصورٌ لأصدقاءَ قدامى،
مخطوطةٌ لشاعرٍ شابٍ من «غزة»، ساعةُ رملٍ
ومطالعُ تخفُق في رأسي مثل الأجنحة.

أريدُ أن أحفظَكَ مثلَ تلكَ الأغنيةِ في الصفِ الأول الابتدائيِ
تلكَ التي أحملُها كاملةً دونَ أخطاءٍ
اللثغةُ والرأسُ المائلُ والنشاز..
الأقدامُ الصغيرةُ التي تطرقُ أرضية الأسمنتِ بحماسٍ
والأيدي المفتوحةُ التي تطرقُ المقاعدَ..

ماتوا جميعاً في الحرب، أصدقائي وأولادُ صفّي..
وبقيت أقدامُهم الصغيرةُ وأيديهمُ المتحمسةُ.. تطرق أرضياتِ الغرفِ
والموائدَ وأرصفة الشوارعِ وظهورَ المارة وأكتافهم..

وحيثُ ذهبتُ
أسمعُها
وأراها.

عدو يهبط التلال

حين يهبط
أو يُرى هابطاً
حين يوحي لنا أنّه يهبطُ الآنَ.

التمهلُ والصمتُ

نقصانُه كاملٌ
وهو يصغي أمامَ النباتاتْ.

ريبتهُ وهو يهبطُ

المؤجّلُ من صمته
من أنّهُ ليسَ «نحَنُ»
وليسَ «هنا»
يبدأُ الموتْ.

اشترى زهرةً
زهرةً، ليسَ إلاّ،
لا وصايا لها أو إناء.

من التلِّ يمكُن أنْ يُبصرَ الحاجز العسكريَ، جنودَ المظلاتِ..
أنْ يبصرَ القاطنينَ، حوافَ الجبال، الطريقَ الوحيدةَ..
حيثُ ستتركَ أقدامُهم أثراً في الصَخورِ وفي الطينِ والماء.

الخساراتُ، أيضاً، ستبدو من التلِّ
متروكةً دونَ جهدْ.

الهشاشةُ في الظلِّ
حيثُ اليهوديُّ ذو الشاربين،
الذي يشبهُ العربَ الميّتينَ هنَا

في حوافِ الجبال، ستبدو الكهوفُ مسالمةً كلُّها
والطريقُ علَى حالها.

بينما كانَ يهبطُ
كانت كهوفُ الجبالِ تواصل تحديقَها
وهيَ ترمشُ في البردِ.

قصص

ثماني قصص قصيرة

محمود شقير

١- عيون موراتينوس

هذه المرة، سيأتي موراتينوس إلى الناس، للتعرف على قضاياهم، دون وسيط.

هذا ما تناقلته ألسنة الناس من غير أن يعرفوا مصدر الخبر، الخبر انتشر في القرية وصدقه كثيرون من الناس. رئيس المجلس القروي لم يعلم بالخبر إلا من أفواه الناس، لام نفسه على تقصيره بحق نفسه، لأن المفروض فيه أن يكون أول من يعرف بكل صغيرة وكبيرة. اتصل بأحد أصدقائه في المدينة، وهو من العاملين في الحقل السياسي، لكي يسأله عن حقيقة الأمر، فلم يؤكد صديقه الخبر ولم يبادر إلى نفيه. رئيس المجلس فكر ثم قدر ثم قرر أن يستفيد من الخبر سواء أكان صحيحاً أم كاذباً، سيدعو مراسلي محطات التلفزة والإذاعات، وسيدلي بتصريحات مناسبة تسعفه في معركته الانتخابية القادمة، بحيث يفوز مرة أخرى برئاسة المجلس القروي، وبذلك يدحر منافسه على الرئاسة، مصحح الجريدة الذي باشر الدعاية لنفسه منذ الآن، تمهيداً لخوض الانتخابات.

مصحح الجريدة لم يفاجأ بالخبر، (قيل فيما بعد إنه هو الذي أشاعه بين الناس بطريقة غايةً في المكر والدهاء) فهو متعود على مثل هذه الأخبار. عمله في الجريدة يجعله مستعداً لتوقع كل شيء، وعليه أن يستثمر قدوم موراتينوس لغاياته الخاصة، ولن يتمكن أحد من منافسته في هذا المجال، فهو عريف الحفل المكرس في كل المناسبات التي تشبه هذه المناسبة. أهل القرية يحسبون له ألف حساب، وينظرون إليه بحسد وإعجاب، حينما يعود إليهم قبيل منتصف الليل قادماً من عمله في الجريدة، يجدهم ما زالوا ساهرين في مقهى القرية الوحيد، ينقل إليهم بعض الأخبار التي ستظهر في الجريدة صباح اليوم التالي. يتباهى بتميزه عليهم، ولا يجرؤ أحد منهم أن ينكر عليه هذا التميز، فهو على الأقل، يعرف ما تكتبه الجريدة قبل أن يقرأه الناس، وذلك أمر ليس بالقليل في قرية صغيرة غافلة. ولا يقف تميزه عند هذا الحد، فمنذ أن روى للناس تلك المفاجأة الخاصة بأحد إعلانات الوفاة، وهم يهابونه ويخشون من مخاصمته: فقد حدث أن جاء شخص إلى الجريدة لكي ينشر إعلان وفاة لوالده الذي مات، كان الوقت متأخراً وصفحات الجريدة على وشك أن تكتمل،

محمود شقير، كاتب وقاص فلسطيني يقيم في القدس

ما جعل الشخص يلجأ مباشرة إلى رئيس تحرير الجريدة، رئيس التحرير فكر قليلاً ثم كتب بالحبر الأحمر عند آخر سطر في الإعلان: يُنشر إن كان له مكان. طمأن صاحب الإعلان وطلب منه أن يأخذ إعلانه إلى موظف الإعلانات. الموظف عرف ما يعنيه رئيس التحرير، ففي مثل هذه الحالات، وهي كثيرة، يجري شطب فقرة أو فقرتين من مقالة أحد الكتاب، لكي يأخذ الإعلان ما يليق به من حيز، فالإعلان على أية حال، هو عصب الجريدة الحساس.تمّ الأمر بسهولة ودون تعقيدات، وبات من المؤكد أن الإعلان سينشر غداً في الجريدة. موظف الكمبيوتر كان شارد الذهن وهو يطبع الكلمات التي أمام ناظريه، أو ربما كان ساخطاً على أحد ما، فتصرف عن عمد، تصرفاً فاجأ الجميع في الصباح. أسقط الكلمة الأولى من جملة رئيس التحرير، فظهرت الجريدة وفيها الإعلان الذي جاء في سطره الأخير: أسكنه الله فسيح جناته إن كان له مكان.

الناس ضجوا بالضحك لدى سماعهم هذه المفاجأة، ومصحح الجريدة انتظر حتى تهدأ التعليقات، أخبرهم بنوع من الزهو، بأن هذا الخطأ، لم يفته، وهو يدقق كلمات الإعلان، (الصحيح أنه لم يدقق الإعلان ولم ينتبه إلى الخطأ) غير أن حالة شيطانية ركبته، فقرر أن يترك الإعلان كما جاء من قسم الطباعة، فكانت المفاجأة! (لم يقل للناس إنه وموظف الكمبيوتر قد عوقبا بتوجيه إنذار لهما.)

لذلك، صار أهل القرية ينظرون إليه كما لو أنه ساحر قادر على إنزال العقوبات بهم لأي سبب يرتئيه، خصوصاً إذا جاءته تلك الحالة الشيطانية التي ركبته ليلة ذاك الإعلان. رئيس المجلس القروي كان أكثر المتخوفين منه، وإن لم يقل ذلك في العلن. فهو محتاج للصحافة أكثر من أي شخص آخر في القرية، فحينما يلقي كلمة في حفل أو مناسبة ما، لا يندر أن تقتطع الصحف شيئاً من كلامه وتنشره على الملأ، فكيف يكون حاله لو وقع موظف الكمبيوتر في أخطاء فاضحة أثناء طباعته لكلامه، ومن ثم لا يقوم ابن الحرام، مصحح الجريدة، بضبط الأخطاء وتصحيحها!

مصحح الجريدة راح يتهيأ لاستقبال موراتينوس الذي صادف قدومه إلى القرية، يوم الإجازة الذي يتحرر فيه مصحح الجريدة من العمل، (قيل فيما بعد إن وقوع مثل هذا الأمر لم يكن مصادفة) مصحح الجريدة لا يحتاج إلى بذل جهد كبير، لكي يبهر الناس بكلماته وبالأشعار التي يلقيها في المناسبات. مصحح الجريدة ليس شاعراً، مع أنه يحاول إيهام الناس بطريقة ما، بأن ما يلقيه من أشعار إنما هو من نظمه الخالص، هو لا يقول ذلك صراحة، لكنه يجيب السائلين بكلام غامض يترك الباب مفتوحاً لكل الاحتمالات. مصحح الجريدة، في العادة، يستعين ببعض دواوين الشعر القديم، يقتطف منها ما يشاء، دون التدقيق في بعض الأحيان، إن كان ما اقتطفه منها مناسباً لواقع الحال أم غير مناسب، المهم عنده أن يطلق العنان لصوته كي يهدر مجلجلاً أمام الناس، وأمام مراسلي الصحف ومحطات التلفزة والإذاعات.

مراسلو الصحف ومحطات التلفزة والإذاعات، وصلوا القرية في ساعات ما بعد الظهر لتغطية الزيارة، زيارة موراتينوس للقرية بطبيعة الحال. جمع كبير من أهل القرية احتشد في ساحة

القرية، الساحة المحاذية للشارع العام، والنساء تجمعن فوق سطح بناية مجاورة مطلة على الساحة وعلى الشارع العام. وجد الناس وقتاً كافياً للثرثرة ولتبادل الأخبار:

ــ سمعت ان موراتينوس جاي، ومعه شحنة مؤن: أرز وسكر وسمنة ومعلبات.

ــ بس المهم دم الشهداء ما يروح بلاش.

ــ أنا سمعت ان بنته متزوجة من شاب فلسطيني، إللي شافوها قالوا يا سبحان الخلاق، تقول للقمر قم حتى أقعد مطرحك.

ــ وحياة العذراء، سمعت ان أصله فلسطيني من بيت لحم، واسمه الحقيقي: مار طانيوس.

ــ يا ترى صحيح هذا الكلام!

ــ هذا اللي أنا سمعته.

ــ أنا داري هدمها شارون، وأولادي الثلاثة في الحبس، تشوف موراتينوس شو بده يقول.

ــ أي والله هذا شيء عمره ما صار: حصار وقتل وخراب ودمار.

رئيس المجلس القروي لبس أجدّ ما لديه من ثياب، جاء إلى الساحة في رهط من أبناء عشيرته. تلقفته على الفور مراسلة إحدى محطات التلفزة الفضائية، نفخ صدره أمام الكاميرا، راح يتحدث باستفاضة، وأنهى كلامه قائلاً:

ــ وليسمع إخواننا العرب: مال ما بدنا، مؤن ما بدنا، بس ابعثوا لنا سلاح.

مصحح الجريدة لام نفسه لأنه تأخر قليلاً عن انتهاز الفرصة، ولأن رئيس المجلس القروي ظفر بمقابلة تلفزيونية، ونجح في اختطاف الكاميرات، علا صوته مالئاً الفضاء:

ــ أحُلْماً نرى أم زماناً جديدا   أم الخلقُ في شخص حيٍّ أُعيدا

تجلّى لنا فأضَأنا به   كأنّا نجومٌ لقينَ سُعُودا

مصحح الجريدة اغتاظ حينما رأى رئيس المجلس القروي يظفر بمقابلة أخرى يجريها مراسل محطة تلفزة، رئيس المجلس ابتسم ابتسامة الواثق من نفسه ومن أقواله، أمام الكاميرا، ارتجل كلاماً كثيراً أنهاه بقوله:

ــ وأنا أعلنها من هنا صريحة مدوية: لا للمفاوضات، لا للمفاوضات!

مصحح الجريدة كاد يفقد توازنه من شدة الغيظ والحسد، أطلق عقيرته بالإنشاد:

ــ لا افتخارُ إلاّ لمنْ لا يُضامُ   مُدْرِكٍ أوْ مُحاربٍ لا يَنَامُ

لَيْسَ عَزْمَاً ما مَرَّضَ المَرْءُ فيه   ليسَ هَمَّاً ما عَاقَ عنهُ الظّلامُ

واحْتِمالُ الأذى ورُؤيَةُ جَانِيه   غَذاءٌ تَضْوَى به الأجْسامُ

ذَلَّ مَنْ يَغْبطُ الذّليلَ بِعَيْشٍ   رُبَّ عَيْشٍ أخَفُّ منْهُ الحِمَامُ

أربع محطات تلفزة تراكضت نحو مصحح الجريدة لتصويره ولتسجيل صوته الرنان، فاطمأن باله واغتبط.

بعض شباب القرية لم يعجبهم الحال، لم يرق لهم تجمهرهم هكذا دون أن يقوموا بأي نشاط، شكلوا حلقة للدبكة، دبكوا وغنوا على أنغام الشبابة:

ــــ لعيونك يا موراتينوس نضرب سلام
لعيونك يا موراتينوس يحلى الكلام

بعض مراسلي محطات التلفزة وجدوا في الدبكة والغناء تنويعاً فولكلورياً ملائماً لتقاريرهم المصورة التي ستبثها المحطات هذا المساء. مراسلة إحدى الإذاعات تسللت إلى حيث تحتشد النساء، أدارت جهاز التسجيل خفية لكي تلتقط ما هو حميم وشخصي من كلامهن. جلست بالقرب من مرجانة وصفية اللتين جلستا تتبادلان الأسرار على مبعدة من حشد النساء:

ــــ زريفة قالت لي انها بنته متجوزة من شاب فلسطيني، دارس في الجامعة دكتور.

ــــ الله يهنّيها ويهنّيه، نيّاله فيها ونيّالها فيه.

ــــ وقالت لي انه زلمة، الحافظ الله، مثل الجمل، ووجهه مثل البدر.

ــــ قبرت عمرها، وين شافته؟

ــــ في التلفزيون يا آدمية. ليكون فكرت انه دخل عليها وهي متمددة في التخت!

ــــ والله يمكن لو صح لها ما وفرت.

ــــ ييه! والله نجوم السماء أقرب لها منه.

ضحكت المرأتان الموشكتان على الدخول في سن الأربعين، وبدا أنهما متلهفتان لمشاهدة موراتينوس من مسافة قريبة، أما النساء الأخريات، فقد تشجعن لوجود مراسلة الإذاعة بينهن، نهضن للرقص والغناء، اقتربت إحداهن من صفية ومرجانة، دعتهما إلى الرقص:

ــــ قومي يا مرجانة، قومي يا صفية.

صفية ومرجانة قامتا، رقصتا مثل فرسين هائجتين، والنساء غنين:

ــــ هالليلة واخرى ليلة يا حبايب   روّح جمل العيلة بقى غايب

حينما سكتت النسوة لسبب ما، التقط جهاز التسجيل صوتاً مرعداً قادماً من الساحة:

ــــ مِكَرٍّ مِفَرٍّ مُقْبِلٍ مُدْبِرٍ مَعَاً   كَجُلْمُودِ صَخْرٍ حَطّهُ السّيْلُ مِنْ عَلِ

مراسلة الإذاعة سارعت بالنزول عن السطح، واتجهت فوراً إلى مصحح الجريدة لتسأله عن معنى هذا الكلام، ويبدو أن الرغبة نفسها ساورت آخرين من المراسلين، فاتجهوا إلى مصحح الجريدة، فلم يرد على استفساراتهم، بل إنه اغتنم الفرصة لمزيد من الإنشاد فيما هو يصوب نظراته نحو مراسلة الإذاعة، (لم نفطن في غمرة التحضير لاستقبال الضيف، إلى التنويه بجمالها الفتان):

ــــ بأبي الشُّموسُ الجانحاتُ غَواربا   أللابساتُ مِنَ الحَرير جَلاببَا
أَلْمُنْهِباتُ عُقُولَنَا وقُلُوبَنَا   وجنَاتِهِنَّ النّاهبات النّاهِبَا
ألنّاعِماتُ القاتِلاتُ الُمحْيِيَاتُ الُمبْدياتُ مِنَ الدّلال غَرَائبا
حاوَلْنَ تَفْديَتي وخِفْنَ مُراقِباً   فَوَضَعْنَ أيديَهُنّ فَوْقَ تَرَائبا

رئيس المجلس القروي راقب الموقف بخشية وتحسب مما قد يقع من مضاعفات، خصوصاً بعد أن قال كل ما لديه من كلام لوسائل الإعلام، ولم يتبق لديه شيء يقوله، بل إن وسائل الإعلام

نفسها انصرفت عنه بعد أن اعتصرته تماماً. والآن، ماذا سيقول للناس إذا لم يأت موراتينوس فعلاً؟ الشمس مالت إلى المغيب، وبعد قليل يؤذن المؤذن لصلاة المغرب، وموراتينوس لم يأت بعد، ويبدو أنه لن يأتي. إذاً، لا بد من أن في الأمر خدعة ما؛ فلماذا لا يبادر رئيس المجلس إلى فضح الخدعة، وبذلك ينجو من توجيه أصابع الاتهام إليه؟ وهو لن يخشى على التصريحات التي أدلى بها لوسائل الإعلام، ستبث الفضائيات هذه التصريحات حتى لو لم يأت موراتينوس، وستجد في ذلك فرصة لعرض ظاهرة جديدة، ظاهرة الاحتفاء بمسؤول سياسي كبير لم يفكر أصلاً بالقدوم إلى القرية. رئيس المجلس صاح، فالتفّتْ من حوله وسائل الإعلام:

ــــ يا ناس، الوقت مضى بسرعة وموراتينوس لم يصل. لديّ خشية من مؤامرة ما.

ظهر في اللحظة نفسها، موكب من السيارات يسير في الشارع العام. صاح بعض الناس: جاء موراتينوس، موراتينوس جاء. زغردت النساء، شعر رئيس المجلس بأنه تسرع حينما أدلى بتصريحه الأخير، مسّدَ شاربيه بإبهامه وسبابته، عدّل هندامه الذي تهدّل من كثرة القعود والقيام، وتحرك نحو الشارع لاستقبال موراتينوس، تزاحمت كاميرات التلفزة والميكرفونات على نحو يبعث الرهبة في النفوس. اقترب موكب السيارات، أبطأت السيارات سيرها بسبب احتشاد الناس في الشارع، صاح مصحح الجريدة صيحة مدوية: عاش موراتينوس رجل السلام! ردد من خلفه الناس: عاش، عاش، عاش.

موكب السيارات تجاوز الحشد الجيّاش، ومضى مسرعاً إلى جهة لا يعلمها إلا الله. مؤذن الجامع ارتفع صوته داعياً الناس إلى الصلاة، الناس غادروا الساحة والشارع العام، وفي نفوسهم مرارة، لأن موراتينوس لم يأت، ويبدو،كما قال بعضهم، أنه لن يأتي على الإطلاق.

٢- مقعد رونالدو

لم يأبه كاظم علي لكل المتاعب التي تعرض لها، بسبب حماسته للاعب كرة القدم البرازيلي، رونالدو. كاظم علي يعشق كرة القدم، وأهل حارته لا يعشقونها، ولا يعيرونها أي اهتمام. يقولون: لدينا هموم كثيرة، ولا نملك وقتاً لنضيعه على الكرة. من فرط حماسته، أكدّ كاظم علي أن ثمة مراسلات على الإنترنت بينه وبين رونالدو. أثمرت هذه المراسلات، كما قال كاظم علي لأهل الحارة، وعداً قاطعاً من رونالدو، بالقدوم وزوجته وطفله، لزيارته، ولقضاء شهر أو شهرين في ضيافته، كاظم علي أكد بأن رونالدو قادم لا محالة.

حتى هذه اللحظة لم تقع أية مشكلة جراء ذلك، فقد اعتاد أهل الحارة على سماع قصص غريبة يرويها كاظم علي، بين الحين والآخر، تتمحور في الغالبية العظمى منها، حول كرة القدم. يقول الواحد منهم للآخر بعد الاستماع إلى كاظم علي: »حُطْ في الخُرْج« ، ولا تصدق ما يقوله هذا السائق الثرثار. لم يكن هذا الكلام يقال لكاظم علي مباشرة، غير أن الكلام كان يصله بهذا الشكل أو ذاك. يشعر بالاستياء، ويواصل تأكيداته بأن رونالدو قادم.

ذات صباح، حاول أكثر من واحد من أبناء الحارة، الجلوس في المقعد الأمامي لسيارة الأجرة

التي يقودها كاظم علي. لم يسمح كاظم علي لأحد بالجلوس في المقعد الأمامي، اكتفى بتكرار جملة واحدة على أسماع الجميع: هذا المقعد محجوز لرونالدو. تنطلق السيارة إلى المدينة دون أن يصعد إليها رونالدو، ودون أن يفكر أحد بالدخول في نقاش عقيم مع كاظم علي. لم يكن من الصعب طرح عدة تساؤلات سريعة: أين صديقك البرازيلي يا كاظم علي؟ أين زوجته وطفله؟ أين هذا المدعو فونالدو؟ (يضحك كاظم علي ويحاول تصحيح الاسم دون جدوى) ولا يجيبهم عن تساؤلاتهم بشكل واضح، ما يزيد الأمر غموضاً وغرابة. ولا يتوقف في الوقت نفسه عن تكرار السلوك نفسه، والتلفظ بالكلمات نفسها في الصباح وفي المساء: هذا المقعد محجوز لرونالدو. يسكت الجميع ولا يفكرون بمجرد الاعتراض، ولا يعودون إلى طرح الأسئلة.

غير أن شائعة لم تخطر على البال، ثارت كالزوبعة في الحارة: كاظم علي يحجز المقعد الأمامي في سيارته، لغايات التهتك و«الولدنة« مع بنات الناس! رآه أحد أبناء الحارة، (هكذا تقول الشائعة) وهو يميل برأسه نحو فتاة تجلس إلى جواره في المقعد الأمامي بعد الغروب، ولم يكن في السيارة أحد سواهما! كاظم علي ولد ملعون، قليل الأدب، يسخر سيارته لخدمة نزواته الطائشة، ولا بد من تلقينه درساً في الأخلاق.

وصلت الشائعة إلى كاظم علي، سخر منها، اعتبرها مجرد كلام أطلقه شخص مأزوم، فالحارة كلها تعرف أن كاظم علي يحب زوجته التي تزوجها بعد شهرين من اقتران رونالدو بفتاة أحلامه. كاظم علي لم يعد إلى التحرش بالبنات بعد زواجه مباشرة، على العكس من بعض أصدقائه سائقي سيارات الأجرة، الذين لم يعصمهم الزواج من الاستمرار في إقامة علاقات خفية مع بنات جميلات. كاظم علي له رأي ثابت بخصوص الزواج: لا تتزوج الفتاة التي تستجيب لك من أول نظرة. وقد اقترن بزوجته استئناساً بهذا الرأي: ذات صباح، صعدت فتاة إلى سيارة الأجرة، لم يكن فيها أحد سوى سائقها كاظم علي. صعقته الفتاة بجمالها، تأمل خديها وعنقها وأصابع يديها، قال دون مقدمات: أنا طالب القرب. خلعت الفتاة فردة حذائها، هزتها في وجه كاظم علي، كادت تضربه لولا أنه اعتذر لها في الحال.

ظل كاظم علي يبحث ثلاثة أيام متواصلة عن بيت الفتاة، ولما عرفه أرسل أمه وخالته وأخته للتعارف مع أهل الفتاة تمهيداً لطلب يدها. بعد عدد من الإجراءات الروتينية تمت الخطوبة، ثم الزواج. ظل كاظم علي منجذباً مثل المجنون إلى جمال زوجته، لم يفكر أبداً بالنظر، مجرد النظر، إلى أية فتاة أخرى، والآن من هو هذا المأزوم الذي أطلق شائعة فاقعة من هذا النوع! ليذهب إلى الجحيم هذا الشخص اللعين.

غير أن كاظم علي دفع ثمن الشائعة. اعترضه ثلاثة رجال ملثمين، أوسعوه ضرباً، ومع ذلك، لم يكف عن حجز المقعد الأمامي في سيارته لرونالدو. وزاد على ذلك، بأن ثبت صوراً عديدة لنجم الكرة المحبوب على زجاج السيارة. ولم تلبث شائعة أخرى أن انتشرت في الحارة: كاظم علي يتستر على شخص له صلات مشبوهة مع سلطات الاحتلال. راجت هذه الشائعة، ووجدت من يصدقها، بعد أن أقدمت هذه السلطات على هدم ثلاثة منازل جديدة في الحارة، بحجة

أنها شيدت دون ترخيص من الجهات المسؤولة! المسألة واضحة ولا تحتاج إلى فصاحة زائدة: أهل الحارة متضامنون مع بعضهم، ولا يمكن لأحدهم أن يقوم بالوشاية على جاره أو قريبه. إذاً، كيف عرفت السلطات المحتلة بأمر هذه المنازل الثلاثة؟ المسألة واضحة مثل عين الشمس. وقد توطدت الشكوك، حينما داهم جنود الاحتلال، الحارة في إحدى الليالي، واعتقلوا أربعة عشر شخصاً من أبنائها!

حركة »الأفعال لا الأقوال« التي تأسست قبل أشهر قليلة، ولم يزد أعضاؤها حتى الآن عن سبعة وعشرين عضواً، التقطت المبادرة على الفور، دعا زعيمها أهل الحارة إلى اجتماع حاشد، فلم يحتشد في الساحة سوى ثمانية رجال، نصفهم على الأقل من أعضاء الحركة، ونصفهم الآخر من أعضائها كذلك. قال زعيم الحركة متوعداً: ألا فليعلم المدعو بونالدو، أننا لن نغض الطرف عن كل مارق زنديق، ولن ندع العابثين يزرعون في صفوفنا الفرقة والخراب. (التهديد الأخير موجه تلميحاً لا تصريحاً إلى كاظم علي).

كاظم علي دفع الثمن. اعترضه سبعة رجال ملثمين، ليس لهم علاقة بالثلاثة السابقين، أوسعوه ضرباً، وبالرغم من ذلك، لم يكف عن حجز المقعد الأمامي لرونالدو، فانتشرت شائعات كثيرة جراء ذلك، كادت تهدد مستقبل الحارة بويلات لها أول وليس لها آخر. صاح رجل في الساحة ذات مساء: يا ناس، ألا يكفينا ما نعانيه من ويلات على أيدي سلطات الاحتلال، حتى يجر علينا هذا الكاظم علي ويلات جديدة! تحلق من حوله حشد من الناس. بعد جدال صاخب، تم اتخاذ القرار: نرسل وفداً إلى عائلة كاظم علي، وعلى العائلة أن تتدبر أمر ابنها العاق.

انطلق ثلاثة عشر رجلاً من أبناء العائلة، يتقدمهم كبيرهم الجزار، إلى بيت كاظم علي. بيت صغير في طرف الحارة، لكنه مملوء حباً. كانت نوال قد انتهت للتو من هدهدة طفلها في سريره قبل أن ينام، طبعت على خده قبلة وهي تقول: والله إنه شبه ابن رونالدو مِخْلَق مِنْطَق. ابتهج كاظم علي لهذه الملاحظة التي سمعها من زوجته للمرة العشرين، تقدم نحوها واحتضنها بشغف، حملها بين ذراعيه، ثم أنزلها حينما سمع دقات عنيفة على الباب.

أطبق ابن عمه الجزار بضراوة على ذراعه النحيلة، ضغط على رقبته بحد السكين الذي يستعين به لتقطيع لحم الخراف، ولمهاجمة الخصوم حينما تندلع المشاجرات العائلية التي لا تنقطع. صاح فيه: »مين هو هذا كونالدو يا ولد؟ إحك، انطق. مين هو كونالدو هذا؟« حاولت نوال التدخل لحماية زوجها من هجمة أبناء العائلة، فلم تتمكن. تدبر أمرها ثلاثة منهم، جروها نحو المطبخ وهم يغلقون فمها بأيديهم الخشنة.

واصل ابن عمه الجزار طرح الأسئلة باستنكار: »مين هو كونالدو هذا؟ قل لي، فهمني«. اعتصم كاظم علي بالصمت، ولم يفه بكلمة. احتمل تعنيف أبناء العائلة، احتمل لكماتهم التي انهالت على وجهه، احتمل حد السكين الذي كاد يجز رقبته. قال ابن عمه الجزار: »اسمع يا ولد! ما بدي أسمعك تحكي عن كونالدو السافل هذا، ولا تجيب سيرته على لسانك، سامع! ومن بكرة لازم يطلع من الحارة هذا الكونالدو، فاهم!« لم يفه كاظم علي بأية كلمة، ظل يكظم غيظه حتى

اللحظة الأخيرة. انصرف أبناء العائلة، أعطوا أهل الحارة وعداً بأن ابنهم لن يثير من الآن فصاعداً أية مشكلة، وبأن المشبوه كونالدو سيغادر الحارة نهائياً مع بزوغ شمس الصباح.

شعر كاظم علي أنه تعرض للإذلال، بكى على صدر زوجته، على صدرها الحنون بكى. بشفتيها مسحت دموعه المالحة، أمضت الليل كله وهي تسري عنه، حتى خف ألمه واعتدل مزاجه.

جلس كاظم علي في الصباح خلف مقود سيارته. اقترب منه أحد أبناء الحارة، همّ بالصعود إلى المقعد الأمامي للسيارة. صده كاظم علي بكلمات حاسمة: هذا المقعد محجوز لرونالدو!

٣- ذكرى

دخلت بثوبها الأسود الطويل لكي تعزي رجال العائلة بفقيد العائلة الكبير.

سلّمت عليهم واحداً واحداً، قبلت ذقون بعضهم، وقالت إنهم مثل أولادها. قالت إن موت المرحوم فتح في قلبها جرحاً قديماً. قالت إنه يكبرها بثلاث سنوات، وقد لعبت معه في حوش الدار وفي حقل القمح وتحت شجرة التين. وحينما بلغا سن الشباب لم يعد مسموحاً لها أن تتحدث معه أو تجالسه، كان على وشك أن يطلب يدها من والدها، لولا أمه التي أصرت على أن تزوجه من ابنة أختها التي تكبره بثلاثة أعوام.

تنهدت بعد أن طلب منها رجال العائلة الكف عن هذا الكلام.

قالت إنها لا تستطيع أن تنسى، تتذكره الآن وهو يمتطي صهوة حصانه كأنه فارس الفرسان. قالت: »ما تقول غير هالإشي صار امبارح« ، ثم تحسرت على العمر الذي مضى مثل جرعة ماء.

جلست دون أن يطلب منها الرجال الجلوس.

هي المرأة الوحيدة بينهم. قالت إنها كانت جميلة في صباها، إي والله، جمالي كان يأخذ العقل، غير أن أمه كانت هي السبب. طلبوا منها أن تسكت وأن تطلب لروحه الرحمة. طلبت لروحه الرحمة ثم ذكرت اسم الله عدة مرات، وعادت تتحدث عنه بإصرار. طلبوا منها أن تغير موضوع الحديث، »صلِّ على النبي يا حاجة، اللهم صلِّ عليك يا نبي« ، انصاعت لرغبتهم فغيرت الموضوع. تذكرت زوجة ابنها الأصغر التي تتهمها بأن لها رائحة كريهة تفوح منها باستمرار. قالت إنها بنت ممسوسة في عقلها، أنا رائحتي كريهة! أنا! تذكرت بينها وبين نفسها كيف تعلق بها البائع الذي كان يجيء من المدينة لبيع الحلوى. ينهمك منذ لحظة وصوله في تأمل وجهها الصبوح، ولا يلبث أن يفصح عن مقصده، قال إنه يريدها بالحلال. قالت له إنها متزوجة، فلم يتوقف عن تأمل وجهها، ظلت تتمنع عليه فلم يقنط من عطف قلبها عليه. أخبرها بصراحة متناهية بأنه يريدها، وأن قلبه متهالك عليها. طلبت منه أن ينساها وإلا فإنها ستخبر رجال العائلة، وآنذاك، لن يتبقى له سوى الترحم على روحه الضالة.

خاف بائع الحلوى ولم يعد يتردد على المكان.

لم تكن زوجة ابنها قد ولدت آنذاك، لكنها جاءت إلى الدنيا بعد ذلك، وصارت تعيرها بأن لها رائحة كريهة، مع أنها تغتسل مرة كل أسبوع، وفي بعض الأحيان، تغتسل مرة كل ثلاثة أيام.

قالت للرجال الجالسين في بيت العزاء إنها تتألم من كلام الفاجرة الحمقاء.

قالت إن ابنها لا يفعل شيئاً إزاء هذا الكلام. أدرك الرجال أنها لن تكف عن الهذيان، اقترحوا عليها الانتقال إلى مجلس النساء. نهضت، سارت على مضض، قالت لنفسها بصوت سمعه كل الرجال: »تكرهني، أنا أعرف أنها تكرهني، بس أنا متأكدة أنه لو جاءها بائع الحلوى من المدينة مثلما جاءني وأنا في عز الشباب، لاتفقت معه دون تردد على أن يخطفها من زوجها في الحال« .

٤- الجراد

الجراد لم يصل بعد.

والأولاد لم يكفوا طوال ساعات ما بعد الظهر عن اللعب على أطراف الحقول، ركضوا هنا وهناك باندفاع، ركضت البنت خلفهم. إنها البنت الوحيدة بينهم، ولم تكن خائفة لأن أخاها يعتبر نفسه زعيم عصابة الأولاد.

شمّر أحدهم ثوبه وراح يبول دون سابق إنذار، (من قال إنه ينبغي على الولد أن يعلن النفير العام قبل أن يبول!). نظرت البنت نحو الولد في فضول، تلقت على الفور صفعة مؤلمة. تلمست خدها مذعورة وراحت تبكي، قال لها أخوها بلهجة آمرة:

ـــ اذهبي إلى البيت، ولا تعودي إلى اللعب معنا.

ابتعدت البنت بخطوات متعثرة. لم يكترث لها الأولاد، وحينما لاحظوا أن عين الشمس أخذت تحتجب، صاحوا مهتاجين مستنفرين. رأوا كتلة من قتام، تدوّم في الأفق الغربي، الكتلة تتحرك هابطة نحو الحقول كأنها سحابة من غبار، الشمس تحتجب خلف الكتلة الضخمة، والنور يصبح شحيحاً كما لو أننا في مسرح خافت الأضواء. البنت تنسى الصفعة، تنسى أوامر أخيها، تنطلق خلف الأولاد، تدوس بقدميها الجراد.

حطّ الجراد فوق الحقول، راح يأكل الأخضر واليابس. خرج الناس بالعصي والفؤوس، خرجوا بكل ما في حوزتهم من وسائل للقتال. أشعلوا النيران لعل دخانها يطرد الجراد، والجراد لا يكف عن تحويل الحقول إلى أرض جرداء.

شعر الرجل الذي يسند قامته على عكازين، بالأسى.

أطلق واحدة من بنات أفكاره. غادرت رأسه في الحال، كانت بنتاً بضة النهدين، ناضجة الأنوثة ولها ردفان وافران. رآها الناس وهي تركض نحو الحقول في كامل فتنتها، توقفت عن الركض في الجهة التي يأتي منها الجراد. انضمت إلى الحشد الذي يقاوم الجراد، ظلت كذلك حتى أدركها التعب، جلست تستريح، ظن الناس أنها ستغادر الحقول إلى بيتها، غير أنها نهضت، ربطت على خصرها شالاً وراحت ترقص باستغراق تام. التف حولها عدد كبير من الرجال والنساء والأولاد، رقصوا بحذر أول الأمر، ثم اندفعوا يرقصون بشكل محموم.

لم يبتعد الجراد تماماً، ولم يتوقف الرقص.

قال الولد لأخته:

ــ هذا يكفي، عودي إلى البيت الآن.

قال الرجل الذي يسند قامته على عكازين للبنت:

ــ يكفي هذا، عودي لأنني أريد أن أنام.

لم يسمعه أحد وهو يوجه كلامه إليها، لم تتوقف عن الرقص ولم تأبه لأوامره. كرر القول:

ــ قلت لك عودي، أريد أن أنام.

لم تكترث له، أمعنت في الرقص، ولم تكتف بذلك، بل خلعت فستانها، لأنه، كما قالت فيما بعد، أخذ يعيق حركة جسدها المشبوب. رقصت وهي في قميصها الداخلي كما لم ترقص من قبل، والرجل الذي يسند قامته على عكازين، مدّد العكازين بالقرب من بدنه النحيل، ونام.

عادت إليه قبيل الفجر بقليل. اقتربت منه وهو يغط في النوم، قرعت رأسه عدة مرات. استيقظ وهو مثل الملخوم، فقد كان، كما قال فيما بعد، مستغرقاً في حلم لذيذ. دخلت رأسه،أغلقت خلفها الباب، خلعت حذاءها باستهتار تام، قذفت به دون قصد نحو الركن المعتم، توجع الرجل قليلاً، (فالأمر يتعلق برأسه في نهاية المطاف) احتمل ذلك دون تذمر أو استنكاف. اتجهت البنت نحو الحمام، فتحت صنبور المياه، ظلت مسترخية في الحوض الأبيض اللماع، وهي تغني بصوت مغناج، ساعة كاملة،كما قال فيما بعد، بعض الجيران.

٥- مايكل يغني في حينا

مايكل جاكسون جاء إلى حينا وغنى عدداً غير قليل من أغنياته القديمة، غنى بعض أغنياته الجديدة أيضاً.

الفكرة نبتت أصلاً، في رأس ابن عمي الذي تعرف على مايكل جاكسون، أثناء حفل غنائي صاخب في نيويورك. قال لنا ذات مساء، كمن يحلم: سأحضر مايكل جاكسون إلى هذا الحي بالذات، سأجعله يغني أغانيه العذبة أمام فتيان الحي وفتياته، وأنا أشهدكم جميعاً على ما أقول. صدقنا ابن عمي، وقلنا: يبدو أن له سطوة بالغة على الأمريكان، وإلا لما تحدث بمثل هذا اليقين. بدا واضحاً، أن هذه السطوة تعززت، بعد أن أرسلته المنظمة غير الحكومية التي يعمل فيها، إلى أمريكا، للمشاركة في دورة للإدارة الحديثة مدتها ستة أشهر. عمي الكبير بدا معنياً بشيء واحد وهو يودع ابنه لحظة السفر: ألا يعود إلى البلاد ومعه زوجة أمريكية! لعمي رأي متطرف تجاه الزواج من أجنبيات، وله حكمة يرددها باستمرار: »من طين بلادك لُطّ اخدادك« . ولم يُبد عمي اهتماماً بشيء آخر.

ابن عمي عاد من أمريكا بأفكار متناثرة، يتسم بعضها بقدر من العبث. قال إنه سينقل الحي، حيّنا، إلى عصر ما بعد الحداثة. عمي لم يفقه شيئاً مما يقوله ابنه، اكتفى بالقول: »الله يرضى عليك يا ابني« . أسس ابن عمي لجنة للحي تولى هو رئاستها، وقال إنه سيحضر مايكل جاكسون إلى الحي، بدا واثقاً من نفسه وهو يقول ذلك، تهامس بعض أهل الحي: الولد مسنود. بعد ذلك أثيرت الشكوك حول ابن عمي، قال بعض الناس: إنه مرتبط بوكالة المخابرات المركزية، حدث

ذلك أثناء إقامته في أمريكا، بعضهم الآخر قال: إنه مرتبط بها قبل سفره بوقت معقول. وابن عمي لم يحظ بالسفر إلى هناك، إلا بعد أن تأكدت وكالة المخابرات المركزية من نظافة سجله الأمني، ومن أنه مقبول لديها تماماً. لم تتوقف الشكوك عند حد، بعضهم قال إن جورج تينيت لم يزر منطقتنا ولم يضع وثيقته التي تنص على توفير بعض الترتيبات الأمنية بين الفلسطينيين والإسرائيليين، إلا بعد الاستئناس برأي ابن عمي والتشاور معه في كل صغيرة وكبيرة.

ابن عمي لم يلق بالاً لكل هذا الكلام، قال: سأحضر مايكل جاكسون للغناء في الحي، لكي أسري عن أهل الحي ولأخفف من معاناتهم جراء رؤيتهم مناظر الدماء البريئة التي تسيل في بلادنا كل يوم. قال: سأحضره لكي أثبت للقاصي والداني أننا لسنا إرهابيين! لأن من يستمع إلى مايكل جاكسون لا يمكن أن يكون إرهابياً. لاحظنا أنه مصر على التلفظ بهذه الجملة الأخيرة، كأنه معني أن تسمعه جهة ما. يتلفظ بها بمناسبة وبغير مناسبة، أو كلما «دق الكوز في الجرة»، كما يقول عمي الكبير.

عمي الكبير أبدى معارضة مبدئية لقدوم مايكل جاكسون. عمي لا يحب الغناء ولا يشجع عليه، يقول إنه ينشر الميوعة في نفوس الشباب، ويغري البنات بالإقدام على أفعال يندى لها الجبين. عمي، منذ أن دخل التلفاز الحي، وهو يشن حرباً شعواء عليه. يقول: أبعدوا صندوق الشر هذا من داخل بيوتكم! عمي لا يعرف شيئاً عن صندوق بندورا، غير أن المشترك في التجارب الإنسانية يلهمه بعض أقواله كما يبدو، يقول: صندوق الشر هذا سيحول نساءنا إلى عاهرات! يجد عمي بطبيعة الحال من يصدقه ويشد على يديه، ويجد من يهزأ منه ويتهمه بأنه مخرخش، منقطع عما حوله منذ سنوات.

ابن عمي أعد لمجيء مايكل جاكسون إعداداً حسناً. حوّل قاعة الاجتماعات في المدرسة الثانوية إلى مسرح، خصص صندوقاً للرسائل التي يرغب المعجبون بمايكل جاكسون، وكذلك المعجبات به، في إيصالها إليه، أكد على رؤوس الأشهاد أن أحداً لن يطلع على الرسائل سوى مايكل جاكسون نفسه. تشجع عدد من الفتيان المعجبين بالمغني الشهير، وكتبوا له رسائل قذفوا بها في الصندوق، فعلت الشيء نفسه كثرة من الفتيات المعجبات به، كتبن رسائل وقعت كلها في يد ابن عمي، الذي أخل بالوعد، فضّ الرسائل واحدة بعد أخرى، بشهوانية واضحة، قرأها بإمعان، وأخبرني بكل ما فيها من أسرار. قال إنه فعل ذلك لكي يعرف اتجاهات الجيل الجديد، وطريقة تفكيره ونوعية نظرته إلى الحياة. قال: وجدت السطحية متفشية في تفكير الفتيان، أو على الأقل، هذا ما تشي به عقلية الشريحة المعجبة بمايكل جاكسون، مثلاً: يسألون المغني الشهير عن وجبة الطعام التي يشتهيها، يسألونه عن آخر نكتة سمعها، يسألونه عن اللون المفضل لديه. قلت لابن عمي مقاطعاً: هذا من تأثير التلفاز، دون أن يعني هذا أنني أوافق عمي الكبير على موقفه منه. أبديت رغبة في معرفة كيف تفكر الفتيات، لم أنتظر كثيراً، قال ابن عمي: الملعونات يعانين من كبت مسعور، تصوّر، تسع عشرة فتاة من أصل أربع وعشرين يعرضن على المغني، الزواج. قلن له إنهن يرغبن في الزواج منه! هكذا بكل صراحة ووقاحة! واحدة فقط،

اقترحت عليه أن يتخذ منها أختاً له، لتمنحه شيئاً من الحنان الذي افتقده لدى أخته التي نشرت عنه كلاماً غير لائق في وسائل الإعلام. واحدة أخرى، وجهت إليه سؤالاً لا ينبئ بأي احترام: لماذا قمت بتغيير لون بشرتك بحيث تبدو بيضاء؟ »وماله اللون الأسود يا حبيب أمك؟« قال ابن عمي: ثلاث فتيات سخرن من المغني، قلن في رسائلهن إنه ولد مائع ولا يقبلنه مجرد ماسح لأحذيتهن.

ابن عمي أغلق الرسائل بطريقة محكمة، أعادت إلى ذهني الشكوك التي يثيرها حوله بعض أبناء الحي، أعاد الرسائل إلى الصندوق، وراح يواصل الاستعدادات، لتنظيم استقبال يليق بمايكل جاكسون، الذي لبى دعوة ابن عمي له وجاء ليغني في الحي.

عمي الكبير قرر مقاطعة الحفل. قال إنه سيجلس في المضافة التي خصصها لضيوفه الكرام، سيغني لهم على أنغام ربابته أشعاراً شجية من أيام زمان. تراجع عن قراره أمام ضغوط طفيفة من بعض أهل الحي، تراجع حينما فكر في مصلحة ابنه الذي له سطوة واضحة، كما يبدو، على الأمريكان، قال مخفياً موقفه الأناني: أحضر الحفل من أجل مصلحة الحي. عمي ليس سيئاً بوجه الإجمال، وهو لا يؤذي أحداً، طوال تاريخه لم يقم بإيذاء أحد، غير أنه يجيد الزوغان حينما تهب على المنطقة رياح شريرة. كان قريباً من معظم الهزات السياسية التي وقعت في البلاد، غير أنه لم يكن مندمجاً فيها على نحو يجعله عرضة لمساءلة أو مخاطرة، إنه من النوع الذي يحب أن يظل على الشط، هذه هي فلسفته التي اختطها لنفسه خلال السنوات الخمسين الماضية، لولا بعض النزوات العابرة التي قد تنفع حيناً وتضر في بعض الأحيان. لذلك، قرر أن يحضر الحفل مع أنه غير راض عن ذلك في قرارة نفسه. ازداد عدم رضاه حينما رأى النساء والفتيات يتقاطرن إلى القاعة، دون خشية أو خجل، للاستماع إلى المغني الغريب.

مايكل جاكسون ظهر على خشبة المسرح مثل غزال، شعر عمي الكبير بالخزي: كيف يسمح لنفسه بحضور حفل لمغن يطيل شعره مثل النساء ويضع حلقة فضية في إحدى أذنيه! جاشت شاعريته، نهض عن كرسيه، أنشد بصوت جهير شيئاً من الشعر العامي اعتاد ترديده على أنغام ربابته في ليالي السهر: ليت المنايا ال تجي يا سلامة/ تدور ع الظالمين دار بدار! جوبه عمي باحتجاجات صاخبة، لم يستجب أحد من جمهور القاعة لإنشاده، ما جعله حانقاً حنقاً أنساه مصلحة ابنه ذي السطوة القوية على الأمريكان، قال: تفوه على هذا الزمان، رجل مثل المرة، مثل المرة والله!

ابن عمي أسقط في يده، كاد الحفل ينتهي قبل أن يبدأ بسبب الحنق الذي تلبس عمي الكبير. مايكل جاكسون، وهو ابن الدولة التي تحكم العالم، لم يتوقع هذا التطاول من عمي الكبير، شعر أنه مهان حتى العظم، (سبحان الله، كأنه يفهم العربية!). أخرج هاتفه النقال من جيبه، قال كلاماً أترجمه الآن إلى العربية: سأتصل بوزير دفاعنا رامسفيلد، سأطلب منه أن يرسل في الحال طائرة من نوع شبح أو طائرتين. عمي الكبير انتفض مثل المجنون وهو يهز عصاه، في وجه المغني الشهير: تهددني يا داشر! أنت تهددني! (سبحان الله، كأنه يفهم الإنجليزية!). مايكل جاكسون

أدرك أن شرف الدولة الكبرى لن يسلم من الأذى إن لم يقدم على فعل كبير، ويبدو أنه كان محتاطاً لمثل هذا الأمر، أخرج من تحت ثيابه مسدساً من نوع برابيللو، يتسع مخزنه لأربع عشرة رصاصة، صوّب فوهة المسدس نحو رأس عمي الكبير، سحب عمي عصاه من فوق رأس المغني، قال بهدوء ملتبس وهو يتجه نحو الباب: سأذهب لأداء صلاة التراويح.

مايكل جاكسون ابتهج للنصر المؤزر الذي أحرزه، تحول وجه ابن عمي من الأصفر الفاقع إلى الأحمر المشوب بصفرة مؤسفة. انطلق المغني يغني ويرقص مثل مهر جامح، جمهور القاعة يصفق ويهتز طرباً، وابن عمي يؤكد لي وهو يبرأ من اضطرابه: سأنقل هذا الحي إلى عصر ما بعد الحداثة!

عمي الكبير لم يغب طويلاً. استغرقه الأمر بضع دقائق، تمكن خلالها من خلع شباك المبنى، بمعونة من بعض مريديه المخلصين. دخل من خلف خشبة المسرح، اقترب من مايكل جاكسون ولم يشأ أن يضربه من الخلف ضربة غادرة، لأنه يحترم أصول المشاجرات، صاح في المغني صيحة هادرة: دافع عن نفسك يا ولد. مايكل جاكسون قفز مبتعداً مثل قرد مذعور، حاصره عمي في زاوية المسرح، أهوى بالعصا على رأسه، زاغ المغني عنها في اللحظة الأخيرة، لم يفطن، بسبب الرعب كما يبدو، إلى المسدس الذي خبأه تحت ثيابه. عمي الكبير أمره بحزم: ارفع يديك.

المغني امتثل لكلام عمي الكبير، (سبحان الله، كأنه يفهم العربية!) اقترب منه عمي، انتزع المسدس من تحت ثيابه بحركة بارعة من يده. أقر المغني بهزيمته أمام عمي، عيناه قالتا ذلك بكل وضوح، عمي اكتفى بما قالته عينا المغني، ألقى بالمسدس بعيداً، ثم مضى وهو مرفوع الرأس معتداً بالنصر الذي أحرزه، عمي الكبير غادر القاعة دون أن يقول شيئاً، فالنصر الذي أحرزه غني، كما يبدو، عن أي كلام.

مايكل جاكسون تناسى كل شيء وعاد إلى مواصلة الغناء، صفق له الجمهور بحماس. خرجت بعض فتياتنا إلى خشبة المسرح، رقصن مع المغني الشهير وهن في أتمّ انبساط، رقص الفتيان كذلك بابتهاج، وظل مايكل جاكسون يترنم بالأغنية تلو الأخرى في حينا البائس حتى مطلع الفجر، إي والله، حتى مطلع الفجر!

٦- معرض

يأتون في الموعد المحدد قبل المساء.

ترحب بهم المرأة المسؤولة عن تنظيم المعرض في قلب البناء، يبتسم لهم الرسام الذي مال إلى الرسم بعد أن شاب شعر رأسه، يبتسم لهم وهو محاط بزوجته وأولاده وبناته. الزوجة ترتدي فستاناً فضفاضاً ينسدل إلى ما تحت ركبتيها بقليل، تطلي وجهها بأصباغ فاقعة لكي تخفي بعض التجاعيد الصغيرة التي بدأت، منذ وقت غير بعيد، تهدد نضارتها. والزوجة مضطرة للظهور بمظهر امرأة فاتنة، لأنها تغار على زوجها من المعجبات، فقد لاحظت في المعرض السابق

لزوجها، قبل ستة أشهر بالتحديد، أن ثمة فتيات يعشقن الرسم وغيره، يحطن بزوجها على نحو مريب، (مريب من وجهة نظرها، والله أعلم بحقيقة الحال) أبدت ندماً شديداً لأنها تغيبت عن معرضين سابقين لزوجها، ولا تزال حتى الآن تفكر في ما جرى أثناءهما من اختراق لحدود ولايتها الإقليمية على زوجها. آه، زوجها الذي لاحظت دون أدنى لبس أو إبهام، حماسه لتحلق الفتيات من حوله، فكأنه في يوم عرسه، أو كأنه على وشك الزواج من جديد، اتخذت الزوجة لذلك كل الاحتياطات، صار من أول واجباتها الالتصاق بزوجها على نحو حميم، كلما اقتربت منه فتاة معجبة، (خالعة من وجهة نظر الزوجة، والله أعلم بحقيقة الحال).

يتابع الرسام بحبور تدفق الرجال والنساء إلى معرضه، فيما يتحرك من حوله في هذه اللحظة بالذات، عدد من مراسلي الصحف ومحطات التلفزة، لتقديم مادة إعلامية لائقة في اليوم التالي، والزوجة لا تبدي أية غيرة من تحرك رجال الإعلام، بالعكس، فهي تواصل الابتسام، وتعرض نفسها أمام الكاميرات، كما لو أنها تريد أن تجعل قلوب الجارات، تغلي بالحسد، لأنهن لا يظفرن بشيء مشابه لما تظفر به زوجة الرسام.

يتفرس الزوار في اللوحات المعلقة على الجدران كأنها أطباق شهية، يودون لو يقضمونها بين أسنانهم الحادة، أو هكذا خيل للرجل الصامت طوال الوقت، الذي كان يرقبهم من ركنه البعيد في الصالة المليئة بالأضواء، فقد بدا متشككاً في مدى اندفاعهم للتفرج على اللوحات، حينما بدأت أنظارهم تزوغ لثوان معدودات، يتأملون بعضهم بعضاً من تحت إلى فوق ومن فوق إلى تحت، والرجل يتابعهم في حيرة، فلا تلبث حيرته أن تتبدد وهو يراهم منصرفين، بعد وقت محدود، عما جاءوا من أجله هذا المساء.

يتفرسون في الوجوه المطلية بالمساحيق أو بالابتسامات، وفي السيقان التي تتحرك فوق أديم الصالة كما لو في صالة لعرض الأزياء، يتبادلون العناوين وأرقام الهواتف وأشياء أخرى غامضة، تنتقل عبر الأيدي وتستقر في الحقائب أو في الجيوب، ثم يخرجون نحو الليل، يذوبون في شوارع المدينة، والرسام يبدو حانقاً بعض الشيء لأن زوجته وقفت حائلاً بينه وبين الكثير من المعجبات، فلم يتمكن من التعبير عن نفسه على النحو المطلوب، والزوجة تبدو مسرورة لأنها حظيت بعدد من الصور التي التقطها لها مصورو الصحافة والتلفاز، ولأنها نجحت في إحباط الكثير من الهجمات المعادية التي استهدفت حدود ولايتها الإقليمية. والزوجة مسرورة كذلك، لأنها لاحظت رجلاً صامتاً طوال الوقت، يتأملها بين الحين والآخر، فكأنه يبدي إعجابه بفستانها الفضفاض، وبوجهها الفتان، (الفتان من وجهة نظر الزوجة، والله أعلم بحقيقة الحال). وللحقيقة، فإنها لم تظهر اهتماماً بالرجل، غير أنها قررت توظيف إعجابه بها، ولو بينها وبين نفسها، للمضي قدماً في تشديد قبضتها على زوجها الرسام.

تخلو الصالة من الزوار تقريباً، يخرج الرسام مصحوباً بزوجته وأطفاله. الزوجة تدس يدها تحت ذراعه، وهو يكاد ينفر متبرماً من ضغطها على الذراع. تجلس المرأة التي أشرفت على تنظيم المعرض في مكتبها لتنال قسطاً من الراحة، تبدو راضية عن نفسها، لأنها استطاعت حشد هذه

النخبة من الرجال والنساء في ساعة محددة.

يبقى الرجل الصامت وحده حتى اللحظة التي تغلق فيها أبواب المكان، يتأمل النماذج البشرية التي تحتشد على أديم اللوحات، والرسام يقنع زوجته، بعد جهد جهيد، بأن لها مكانة خاصة في نفسه، يطمئن بالها إلى حين، والرسام يعكف منذ تلك الليلة على الرسم، تمهيداً لإقامة معرض فني جديد، ربما بعد أشهر ثلاثة أو أربعة.

٧- الغابة

تهنا في الغابة التي يرتادها السياح في الخريف.

كنا نمشي، أنا والبنت القادمة من إفريقيا خلف الفريق، كنا منهمكين في حديث حار حول جمال الغابة، ولم نلحظ تأخرنا غير المقصود عن الفريق، الذي كان أفراده يقطعون الطريق بسرعة غير مألوفة. قالت وهي تنتبه فجأة إلى أننا أصبحنا وحدنا: لقد ابتعدوا عنا. قلت وأنا أتلفت نحوهم: فعلاً، ابتعدوا عنا. واصلنا السير بثقة ليس لها حد، فالطريق أمامنا ممتد، وسيقودنا، لا محالة، إلى المكان الذي انطلقنا منه أصلاً، سنجد هناك أفراد الفريق في انتظارنا، فإذا لم نصل في الوقت المتوقع لوصولنا، سيهب أفراد الفريق إلى البحث عنا، لا يعقل أن يتركونا هكذا لنضيع في الغابة بكل هذه البساطة.

خيم علينا الصمت لحظات. أنا أتمعن في هواجسي الداخلية، ولا أدري إن كانت هي الأخرى تتمعن في هواجسها الداخلية. (لعلها تفكر بي الآن) ضحكتْ لمغالبة الحرج الذي تشعر به كما يبدو، ضحكتُ لتشجيعها على مزيد من الضحك.

توقفنا فجأة، ظهرت في عيوننا حيرة محببة. الطريق يتشعب إلى عدة طرق، وعلينا أن نختار الاتجاه الصحيح الذي يعيدنا إلى المكان الذي انطلقنا منه. ترددنا بعض الوقت، ثم اخترنا طريقاً ظننا أنه هو طريقنا. سرنا فيه زمناً. اقترب منا رجل وامرأة، يدها في يده، سألناهما عن الطريق. لم نعثر في إجابتهما على ما يشفي الغليل، ابتعدا عنا وهما على الحالة نفسها: يدها في يده، قررنا السير في الاتجاه المعاكس لهما. لم يخطر ببالي أن أقبض على يدها، (قد لا يروق لها ذلك) ويبدو أنه لم يخطر ببالها أن تضع يدها في يدي، لأننا تهنا في الغابة على نحو غير مقصود، لذلك بقينا نسير الواحد منا بمحاذاة الآخر، وحينما يضيق الطريق، كنت أفسح لها في المجال لتسير أمامي، وأسير أنا خلفها.

توقفنا مرة أخرى، قالت إننا كنا هنا من قبل، وهذا يعني أن علينا السير في الاتجاه الذي سارت فيه المرأة والرجل. سرنا في ذلك الاتجاه، مثلهما تماماً، مع فارق واحد هو أن يدها كانت في يده، ولم تكن يدها في يدي. وجدت نفسي أقبض على يدها وليكن ما يكون. لم يبدر منها أي رد فعل سلبي. وضعت يدها مثل عصفورة لاهثة في يدي، وسرنا معاً. قالت: سأغني. قلت لها: خيراً تفعلين، وبذلك يسمعنا أفراد الفريق، فيعرفون أننا في الطريق إليهم. انطلقت تغني بصوت رنان، رددت جنبات الغابة أصداءه.

حين وصلنا المكان، وجدنا بعض أفراد الفريق يغطون في نوم عميق، عرفنا أن بعضهم الآخر

انطلقوا يبحثون عنا، فلم يعودوا حتى الآن، ما يشير إلى أنهم يفعلون ذلك على نحو مقصود. وهو ما شجعني أنا والبنت السوداء الجميلة التي أصبحت زوجتي فيما بعد، على العودة إلى الغابة، على نحو مقصود هذه المرة، للبحث عمن لم يعودوا حتى هذه اللحظة من أفراد فريقنا، الذي انقسم إلى فرق عديدة، تتوغل في أعماق الغابة، ولا تخرج منها إلا لتعود إليها من جديد.

٨- مذكرة إلى كوفي أنان

عبد الغفار، صاحب أعلى بناية في الحي، البناية التي ثمّرها من عرق جبينه كما يدعي باستمرار، يتمشى فوق سطح البناية وهو يفكر مهموماً بأمر الكلاب الضالة التي تقض مضاجع الحي بنباحها، الذي لا ينقطع طوال الليل، وهي تزعج بنباحها عبد الغفار أكثر من سواه، لأنه يسكن في أعلى موقع في الحي، ما يضطره إلى سماع نباح الكلاب من كل الجهات ولا ينام. عبد الغفار مشغول البال: قلت لأهل الحي تعالوا نشكل لجنة للنظر في أمر هذه الكلاب، إنها ثلاثمائة كلب! لو تعلق الأمر بكلب واحد أو كلبين، لقلنا الأمر هين، لكنها كلاب كثيرة، هربت من الأحياء التي يقوم جيش الاحتلال بإطلاق القذائف على بيوتها دون انقطاع، وجاءت إلى حينا الهادئ لتقيم فيه! (هادئ بفعل الصدفة أو لسبب آخر لا يعرفه عبد الغفار) تشاورت في الأمر مع ابن عمتي عبد الستار، قلت له يا ابن الحلال ومالها اللجنة، إذا كان بولمرت (المقصود إيهود أولمرت رئيس بلدية القدس) يريدنا أن نشكل لجنة لحينا، تمهيداً للنظر في أمر الكلاب، فلماذا لا نشكل اللجنة ونريح رؤوسنا؟ لماذا يا عبد الستار؟

العبيط الجاهل يسألني لماذا؟ أهذا سؤال يُسأل يا عبد الغفار؟ ألم أحذرك منذ أن صادر الإسرائيليون أرضنا وبنوا عليها مستوطنة لليهود للقادمين من بلاد الروس، ألم أقل لك من يومها: لا تفكر يا عبد الغفار بتشكيل لجنة بناء على طلبهم الذي لا يخلو من أغراض خبيثة؟ ألم أقل لك ذلك يا عبد الغفار؟

كم هو متشدد ابن عمتي عبد الستار، يتباهى علينا لأنه يفهم في السياسة. الكلاب الضالة جعلت عيشنا مثل الهباب، وعبد الستار يرفض تشكيل اللجنة. قال يا سيدي، هذا معناه الانصياع لرغبات المحتلين، والظهور بمظهر المتعاون معهم، الراضي عن كل تصرف من تصرفاتهم. ابن عمتي عبد الستار متناقض في سلوكه، يرفض التعامل مع البلدية بخصوص تشكيل اللجنة، ويتعامل مع وزارة الداخلية بهذا الشكل أو ذاك. منذ سنوات وهو يجلس فوق كرسيه وأمامه الآلة الكاتبة فوق الرصيف المقابل لوزارة الداخلية، يطبع الطلبات لمن يريدون أن يجددوا بطاقات الهوية، أو يرغبون في الحصول على تصاريح السفر، أو في استخراج شهادات ميلاد لأطفالهم. أنا لدي تحصيل علمي أفضل من عبد الستار، أنا حصلت على المترك وعملت مدرساً طوال ثلاثين سنة، وعبد الستار لم يدرس في المدرسة أكثر من ست سنوات، يعني تحصيله ابتدائي، ومع ذلك، فهو يتباهى بنفسه ويدعي بأنه يعرف في السياسة أكثر مني! أي طز في هكذا معرفة. منذ أن صادروا أرضنا وعبد الستار يرفض التوجه إلى رئيس البلدية، منذ ذلك الوقت وهو يتوجه إلى الأمم المتحدة، يعني لكي يؤكد لي أنه يعرف في السياسة أكثر مني، يرسل إليها المذكرة تلو

الأخرى، وعليها مئات التواقيع، تواقيعنا نحن بطبيعة الحال، للتدخل ولإعادة أرضنا المصادرة إلينا. فلم تقم الأمم المتحدة بأي جهد ملموس، مذكراتنا ذهبت عبثاً، ذهبت أدراج الرياح. عبد الغفار يعيرني دائماً بهذا الأمر، يقول: مذكراتنا ذهبت أدراج الرياح، عبد الغفار ما زال يتذكر أدراج الرياح هذه منذ أن كان يعلم الإنشاء لتلاميذه قبل سنوات طوال، لكنه لا يستطيع أن يخدعني لمجرد أنه ملم ببعض المصطلحات اللغوية، إنه ليس مثقفاً. أنا مثلاً، لم أتمكن من إتمام دراستي بسبب سوء أحوال أبي، لكنني ثقفت نفسي، أقرأ الجريدة كل يوم تقريباً، عبد الستار لا يقرأ الجريدة، يعتبر ذلك مجرد تضييع للوقت، وهو يعيرني دائماً: ضاعت الأرض، ولم تنفعنا الأمم المتحدة يا عبد الستار، والمستوطنة تمت فوق أرضنا، وجعلت نعمان ابن أختي بنصف عقل، ولولا أن الله سلّم لكان نعمان الآن بين الأموات.

فعلاً، لولا أن الله كتب لي السلامة لكنت الآن بين الأموات، لكنني لست بنصف عقل كما يدعي خالي عبد الغفار وبقية أبناء هذا الحي الملعون. هل الذهاب إلى المستوطنة حرام؟ قولوا لي يا عباد الله. أنا لا أذهب إليها لأي هدف خاص. أنا أذهب إليها للتمشي فوق أرض أبي التي صادرتها سلطات الاحتلال، أتمشى فوقها وأقول لكل من أراه: هذه أرض أبي وهي لي، ومن يقول غير ذلك فهو قوّاد. وأهل الحي، يقولون: آه منك يا ضلالي، تذهب للتلصص على بنات المستوطنين وللتفرج عليهن وهن يخلعن ثيابهن قبل النوم، ولم تتوقف عن ذلك إلى أن خرجوا إليك بالعصي والبنادق! مليح أنهم ما طخوك يا مهبول! مليح أنهم اكتفوا بضربك بالعصي حتى فقدت نصف عقلك. أنا فقدت نصف عقلي؟ فشرتم. أنا ذهبت للتلصص على البنات؟ فشرتم. أنا لي فتاة في الحي، وهي تنتظرني وأنا أنتظرها، بس الحق على أمي وأبي اللذين ما زالا يرفضان خطبتها لي، ويرفضان زواجي منها على سنة الله وسنة رسوله. أنا لا ألوم أمي وأبي فقط، أنا ألوم خالي عبد الغفار كذلك.

الولد نص بني آدم وحيله كبير. قال يا خالي عبد الغفار اخطب لي نهلة، بنت تاجر الأعلاف. قلت له يا نعمان، هذي بنت رجل ميسور الحال، وهي تدرس في الجامعة، ولا يمكن أن تقبل بك زوجاً لها، هذي يمكن عينها على مهندس أو دكتور. ابن أختي، نعمان، قال: عبّود والرب المعبود لن أتزوج إلا نهلة. قلت له امش انقلع، وخليني في همي، الواحد ما عاد يعرف كيف ينام من النباح، وأنت قرقعت لي رأسي، حِلْ عني يا ولد، لازم أفكر في حل لمشكلتنا مع الكلاب.

وفي ليلة ما فيها ضوء قمر، تذكرت الأمين العام، وقلت أين أنت يا ابن عمتي عبد الستار.

ضرب لي تلفون وقال تعال لي في الحال يا عبد الستار. قلت: في هذا الليل الأغبر يا كافي البلاء يا الله! رحت عنده ومعي عدد من أبناء الحي، رآنا نعمان ونحن نمشي بعجلة في الطريق، تبعنا مثل ظلنا، ولم نعره أي انتباه. قلت: ربما وقع شجار بين عبد الغفار وبعض الجيران، أو ربما مرض شخص عزيز في بيت عبد الغفار. وصلنا الدار، قلت خير يا عبد الغفار! قال: أي خير وهذه الكلاب لا تجعلنا ننام يا عبد الستار! انجذب أبناء الحي الذين جاءوا معي فوراً إلى هذا الكلام:

ــ والله الواحد قرف حياته من كثرة النباح!

ــ والله الواحد اشتهى يسمع المسلسل مثل الناس. نباح، نباح، طيب بدنا نسمع المسلسل،

دخيل الله!

ــ الواحد مع مرته واولاده بطّل يعرف يحكي. نباح، نباح، ول، شو هاظ!

قال نعمان:

ــ أي بطلت أقدر أسمع صوت نهلة وهي تغني خلف الشباك.

ــ دير بالك لتروح نهلة ترمي لك حالها من الشباك.

لم يقل نعمان شيئاً، اكتفى بتحريك سواد عينيه ذات اليمين وذات الشمال، كأنه يقول لنا: آه منكم يا أوباش. قلت وأنا أضرب أخماساً في أسداس غير عارف ما يجول في رأس عبد الغفار:

ــ والنتيجة، ماذا تقترح يا عبد الغفار؟

ــ نرسل مذكرة إلى الأمين العام، لعله يتدخل ويخلصنا من هذه الكلاب.

ــ على الأقل خليني أقدر أسمع صوت نهلة وهي تغني خلف الشباك.

ــ أسكت يا ولد، نهلتك علة. ما رأيكم في هذا الاقتراح؟

ــ والله إنه اقتراح معقول.

ــ أي خلي الواحد يعرف يسمع كويس لما يفتح التلفزيون.

أنا قلت بيني وبين نفسي: هذا عبد الغفار شطّب وما ظل في رأسه عقل مثله مثل نعمان، قلت: لعله يمزح، لكنه كان جاداً تماماً، ثم انفتح الكلام على مصراعيه لأبناء الحي الذين جلبتهم معي، للتحدث عن مآثر الأمين العام.

ــ اسمه كوفي عنان، والله إنه ابن حلال. هيك، من منظره على التلفزيون أنا أقول إنه ابن حلال.

ــ شكله تقول عربي، بس ليش اسمه كوفي، ول ع الشيطان، أي هي الأسامي مشترى. لو ان والده سماه مصطفى، مصطفى عنان! أو، لو انه سماه عبد الرحمن!

ــ يا خيي، الرجل مش عربي. بدك تقلب طاقيتي انت؟ مش عربي.

ــ مش عربي، معناه مسلم.

ــ يا آدمي ولا هو مسلم.

ــ لعاد، نرسل له رسالة ندعوه فيها إلى الإسلام.

ــ يا آدمي، لا تهد من أحببت، إن الله يهدي من يشاء.

ــ أنا سمعت ان الرجل رايح يعلن إسلامه عن قريب.

ــ يا أوادم، خلونا نركز على موضوعنا. وبعدين يعني!

ــ ومعزة نهلة عندي، إني امبارح في الليل، شفته ماشي في الحي، ماشي ومتخفي عشان يشوف شو فيه عندنا مشاكل.

ــ يا ولد يا نعمان، اسكت، اسكت، والله غير تخليه مثل عمر بن الخطاب.

ــ وحياة نهلة، قلت له مسا الخير يا عمي كوفي عنان. تطلع في وجهي وظل ماشي بدون كلام.

__ شفت عاد يا خسيس. هذا مش كوفي عنان.
__ أنا بقول كوفي عنان.
__ أسكت بلا هبل، أسكت.
قلت في سري: والله ما فيه أهبل غيرك يا عبد الغفار. ماذا جرى لعقلك؟ قلت:
__ يا عبد الغفار، كوفي عنان رجل محترم، يعني فكرك إنه ما عنده مشكلة غير الكلاب الضالة التي لا تجعلك تنام!
__ يا عبد الستار، خلي عندك شوية عقل، إذاً، لماذا سمّوه: الأمين العام! لأنه شغلته وعملته حل المشاكل.
__ لاقي لك مشكلة غير مشكلة الكلاب. هذا رجل محترم، وأنت تريد أن تبهدله.
__ أنا أريد أن أبهدله؟ أذكر ربك يا عبد الستار. شو فيها إذا شكونا له أمر هذه الكلاب؟ وبعدين مالها الكلاب؟ أليست مثل باقي مخلوقات الله؟ بلاش الكلاب يا سيدي، نقول له: عندنا مشكلة مع الغزلان! نقول له: يا كوفي عنان دبرنا مع هذه الغزلان التي تنبح مثل الكلاب، غزلان مسخوطة والعياذ بالله.
ظل نعمان يضحك حتى انقلب على قفاه. إي والله، ضحكت كما لم أضحك من عشر سنين. ضحكت من كلام خالي عبد الغفار، ومن طريقة عبد الستار في الكلام، عبد الستار يحاول الظهور بمظهر الرجل الذي لا أحد في الحي يجاريه في الفهم.قلت:
__والله إنك مسكين يا عبد الستار.
__ سكين تحز رقبتك، لماذا هذا الضحك؟ تضحك من خالك عبد الغفار، ولا تخجل!
__ اتركه يضحك يا عبد الستار وقل لي رأيك بكل صراحة ومن غير لف ودوران.
وقبل أن يرد علي عبد الستار، انتبهت إلى شيء لم يحدث طوال الأشهر الماضية: هدوء شامل خيم على الحي، لم يعد ثمة نباح. للمرة الأولى منذ أشهر، يتوقف النباح على هذا النحو العجيب. هل شعرت الكلاب بما ينتظرها من إجراءات حاسمة؟ ربما! قلت معتزاً بالاقتراح الذي قدمته قبل لحظات:
__ ملاحظين أنتو والا لأ. توقف نباح الكلاب.
__ والله إنه توقف، توقف فعلاً.
__ ومعزة نهلة عندي إنه توقف.
قال عبد الستار بصوت لا يخلو من سخرية:
__ إذاً لا داعي لمخاطبة الأمين العام الآن.
اعترض نعمان:
__ نخاطبه، لماذا لا نخاطبه؟
__ اسكت يا ولد.
__ لا، لن أسكت، أريد أن أتزوج نهلة، وعليه أن يساعدني، سأكتب له حتى يقنع أمي وأبي وأهل نهلة وخالي عبد الغفار، بأن نهلة لي وأنا لنهلة.

ــ امش، امش أطلع من هون. فكرك الأمين العام فاضي لهبلك ولقلة عقلك.

غادر الجميع بيت عبد الغفار، بمن فيهم نعمان وعبد الستار، نعم، عدت إلى بيتي ورحت أتهيأ للنوم. أما أنا، فقد اتجهت فوراً إلى تحت شباك نهلة، وبقيت ساهراً هناك حتى منتصف الليل.

وأما أهل الحي، فقد أخذوا كلهم تقريباً يستعدون للنوم، وفي تلك اللحظة نفسها، استأنفت الكلاب نباحها من جديد.

القدس

الباذنجان والمحسوم والعدالة

يتشكل تجهيز الصابون النابلسي، الذي عرضته الفنانة الفلسطينية منى حاطوم للمرة الأولى في القدس الشرقية عام ١٩٩٦، من مستطيل كبير وموضوع على الأرض، ومؤلف من ألواح صغيرة من قطع الصابون الخضراء، وقد رُسم فوقها خريطة الضفة الغربية، ممزقة بالمستوطنات ونقاط العبور. وكانت هناك قطع من الصابون المشكوكة بالإبر وكأنها ألغام قد تنفجر في أية لحظة. الأساسي في التجهيز هو مزج الصورة بالرائحة، فما أن يدخل المتفرج إلى القاعة المغلقة حيث وُضع المستطيل الصابوني، حتى تلفحه رائحة الصابون البلدي الزكية، ويعيش لحظة تناقض بين الرائحة والخريطة الممزقة، و/أو بين الرائحة وتلك الابر المشكوكة بألواح الصابون الصغيرة.

روت منى حاطوم عن ردود الفعل في فلسطين وإسرائيل على تجهيزها. أحد الفلسطينيين قال حين رأى التجهيز واستنشق الرائحة، إن الصابون سيذوب، وستنمحي الحدود التي مزّق بها الإسرائيليون الضفة الغربية بنقاط العبور. أما بعض الإسرائيليين، فقاموا بربط الصابون بمعسكرات الاعتقال النازية!.

ردا الفعل، يجسدان سوء التفاهم أو سوء النية الذي يحكم العلاقات الإسرائيلية ـ الفلسطينية منذ بدايات المشروع الصهيوني في أوائل القرن الماضي، والذي يتخذ اليوم شكل احتلال يحوّل الضفة الغربية وقطاع غزة أكبر سجن في العالم، مما دعا الكاتب البرتغالي ساراماغو إلى مقارنته بمعسكرات الاعتقال النازية.

قد يجد المراقب في كلام ساراماغو شيئاً من الغلو، لكنه لا يستطيع، في المقابل، انكار أن الواقع اليومي في فلسطين، قام بقلب الصورة السائدة في العالم عن الضحية اليهودية. الضحية تحولت جلاداً، بينما تُمنع الضحية الفلسطينية من التعبير عن رفضها للاحتلال والقمع عبر المقاومة، لأن المقاومة في زمن حُكم روما الأطلسية وُسمت بالارهاب.

غير أن صابون منى حاطوم يحمل دلالة مختلفة عن الرأيين الفلسطيني والاسرائيلي اللذين أشارت إليهما الفنانة. فالصابون ليس مجرد مادة تذوب في الماء، مثلما قال أحد الفلسطينيين، مستعيداً ربما المثل العامي الشائع: «كله عند العرب صابون». وهو في نابلس، حيث أكثر مصانع الصابون شهرة في المشرق العربي، لا يرتبط بذاكرة المحرقة النازية، بل يرتبط بذاكرة أخرى هي ذاكرة الزيتون الذي يُصنع الصابون من زيته. تلك

الشجرة التي صارت رمزاً فلسطينياً بامتياز، منذ بدايات مشاريع التشجير المكثفة التي قامت بها الدولة العبرية بُعيد تأسيسها.

روى محمد أبو الهيجا، رئيس لجنة أهالي قرية عين حوض الجديدة، حكاية الزيتون بمرارة وحزن. التقيت بهذا الفلسطيني الذي يحمل الجنسية الإسرائيلية في بازل عام ١٩٩٧، خلال مؤتمر نظمته مجموعات يسارية احتجاجاً على الاحتفالات الكبرى التي عمت المدينة السويسرية في الذكرى المئوية الأولى لانعقاد المؤتمر الصهيوني بزعامة ثيودور هرتزل صاحب كتاب «دولة اليهود».

روى أبو الهيجا حكاية قرية عين حوض التي حوّلها المعماري والفنان الدادائي الإسرائيلي مارسيل يانكو إلى قرية الفنانين في إسرائيل. لم تهدم القرية ذات البيوت الحجرية، مثلما جرى للقرى المجاورة، لكن سكانها طُردوا من بيوتهم، بعضهم رحل إلى الضفة الغربية وأقام في مخيم جنين، وبعضهم الآخر أقام في أحراج الزيتون التابعة للقرية، وهناك أسسوا قرية سرّية باسم عين حوض الجديدة، بقيادة شخصية بطريركية آسرة هي أبو حلمي. ثم توقف عند حكاية حقول الزيتون التي جرى قتلها، إذ قام الإسرائيليون بزراعة أشجار السرو في وسط حقل الزيتون. وأي ملمّ بالزراعة يعرف أن جذور السرو تمتد وتقتل جذور الزيتون. هكذا أُبيد قسم كبير من حقل الزيتون، وتسورت القريتان: عين حود الإسرائيلية وعين حوض الجديدة الفلسطينية بالسرو والصنوبر.

هل كان اقتلاع الزيتون أو قتله عملاً رمزياً منذ البداية؟ أم أنه لاءم مزاج و/ أو أذواق المهاجرين الأوروبيين الذين أتوا من ثقافات لا تقدّر فضائل شجرة الزيتون، أو فضائل زيت الزيتون التي تحتل حيزاً كبيراً في الثقافة والمطبخ الشرقي: العربي والتركي واليوناني.

هل كان الذوق جزءاً من أيديولوجيا سائدة، افترضت أن الأرض خالية من الناس، وأنها تُنبت الصحراء، وتطارد البدو والمتوحشين؟ وهل يفسّر لنا هذا التطابق بين الأيديولوجيا والذوق الصورة التي رسمها الأدب الإسرائيلي لسكان فلسطين الأصليين بوصفهم متوحشين: «حنة وميخائيل» لعاموس عوز، أم أن الأدب له حكاية أخرى، سمحت له بأن يقدم في عملي س. يزهار: «خربة خزعة» و«الأسير» اللذين كتبا بعيد النكبة مباشرة، شهادة عن الظلم الذي تعرض له الشعب الفلسطيني، وعن آليات الطرد التي اتبعها الجيش الإسرائيلي في الحرب التي يطلق عليها الإسرائيليون اسم «حرب الاستقلال».

المشروع الإسرائيلي قام بالاستيلاء على الأرض وطرد السكان، وصاغ بعيد تأسيس الدولة قوانين غرائبية، مثل قانون أملاك الغائبين، الذي سمح للدولة بمصادرة الأراضي والبيوت بحجة غياب أصحابها، واستولى على تاريخ الأرض وتاريخ الثقافة.

الكاتب الفلسطيني أنطون شماس، الذي وُلد في قرية فسوطة في الجليل، قام في دراسته الرائعة عن الفلافل بربط الاستيلاء على الأرض وتهديم القرى بظاهرة «الصحن القومي الإسرائيلي»، أي الفلافل، الذي تعولم على أيدي الإسرائيليين، وتحوّل مع الحمص إلى أحد شعارات دولتهم.

فنان فلسطيني آخر، هو إيليا سليمان، قدّم في فيلمه الأخير «يد إلهية»، صورة عن الحواجز الإسرائيلية التي تقطع أوصال الضفة الغربية في زمن الانتفاضة، وتجعل الحياة اليومية مستحيلة، بأسلوبه الساخر والعبثي، الذي يثير الضحك والأسى في الآن نفسه، محوّلاً المأساة اليومية التي يعيشها الفلسطينيون نكتة

كبيرة بحجم هذا التاريخ الأعمى الذي يقود المشرق العربي إلى الهاوية والحروب وحمامات الدم.

إذا مزجنا هذه الأعمال الثلاثة: صابون منى حاطوم وفلافل أنطون شاس، وحاجز ايليا سليمان، نصل إلى صورة تسمح لنا بفهم سؤال العدالة الغائبة في فلسطين.

عولمة الفلافل واذلال الباذنجان

ليس محض صدفة أن يكون الفلسطينيون الثلاثة الذين أشرت إلى أعمالهم منفيين أو شبه منفيين. منى حاطوم عاشت لاجئة في لبنان قبل أن تنتقل للاقامة في بريطانيا، أنطون شماس اختار الاقامة في الولايات المتحدة، حيث يدرّس في جامعة ميتشيغان، وإيليا سليمان يعيش بين أوروبا والناصرة. إنهم بحسب تعبير كمال بلاطة، يعيشون في الأرض الحرام No Man's Land، وهي حياة فُرضت عليهم، وجعلتهم «خارج المكان» Out of Place، بحسب العنوان الذي اختاره ادوارد سعيد لسيرته الذاتية. هذا اللامكان الفلسطيني الذي تعبّر عنه النتاجات الفنية والأدبية في المنافي، يجد خطه الموازي في ذاكرة المكان واحتلالاتها، التي تشكلت في وعي الفلسطينيين المقيمين في أرضهم أو على تخومها، من «رجال في الشمس» لغسان كنفاني، إلى «متشائل» اميل حبيبي، إلى متواليات الملحمة الإنسانية التي يكتبها محمود درويش.

اللامكان، أو خارج المكان الفلسطيني ليس هجيناً إلا بمقدار تحوّل الحياة نفسها إلى مزيج من المنفى والهجانة، مما جعل من الإقامة على تخوم الثقافات المتعددة إعلاناً فلسطينياً، يضيف إلى أدب المنفى في العالم، بعداً تراجيدياً، وايقاعاً تشاؤلياً، ونكهة من مزيج المرارة والسخرية.

قراءة العولمة المبكرة التي تعرضت لها الفلافل، وهي أكلة شعبية في المشرق العربي، تعود أصولها إلى مصر، لا تهدف إلى الاعتراض على المصير الذي آلت إليه سندويشات الفلافل في تل أبيب ونيويورك وبرلين، بل تريد الإشارة إلى الرغبة الإسرائيلية المطلقة في الاستيلاء على ثقافة الآخر المطرود، وتراثه المطبخي، والفولكلوري والمعماري.

في كتابها: «موضوع الذاكرة» The Object of Memory، لاحظت الباحثة الأميركية سوزان سليموفيتش، أن بيوت قرية عين حوض التي حافظ عليها يانكو، تحوّلت اليوم إلى الشاهد المعماري الأساسي على أسلوب العمارة في القرية الفلسطينية التقليدية. إذا أضفنا إلى هذه الملاحظة اشارة أنطون شماس إلى بيوت الطالبية والقطمون في القدس الغربية (وهي بيوت صخرية شرقية الملامح) التي تحوّلت إلى صرعة إسرائيلية، ثم راقبنا مصير قرية فلسطينية مهجورة في الجليل والغابسية، حيث يتداخل الحجر بالنباتات البرية، وتتكئ البيوت على خرابها، نستطيع أن نفهم أن آلية هذا الاستيلاء تقدم صورة عن محاولة نفي منظمة لم تتوقف منذ عام ١٩٤٨. وأخيراً، جاء المحسوم (وهي احدى الكلمات العبرية القليلة التي دخلت القاموس اليومي للفلسطينيين في الضفة الغربية وغزة، وتعني الحاجز)، ليربط بين هذه الظواهر المختلفة، ويشرح بلغة فجّة كيف يمكن لجيش الاحتلال تحويل الحياة إلى جحيم.

عولمة الفلافل ليست أمراً استثنائياً. «فالهمبرغر» الإسرائيلي، مثلما يسميه البعض، أو «طعام الفقراء» مثلما يسميه أهل المشرق العربي، مصنوع من الفول والحمص، يُقلى بالزيت، ويضاف إليه الخضر والطرطور. ويمكن أن يُصنع على الطريقة المصرية، حيث يُستبدل الحمص بالجرجير، مما يُعطي لون أحشائه مسحة خضراء

جميلة. إنها عولمة شبيهة بظواهر متعددة تبدأ بالسباكيتي الصيني المُطلين، وتنتهي بالسوشي الياباني والمازة اللبنانية. غير أن المصير الذي تعرض له الباذنجان في إسرائيل يستحق التأمل.

عندما سمعت من أحد أصدقائي حكاية البابا غنوج بالمايونيز، اعتقدته يمزح، ثمَّ قلت إن هؤلاء العرب، وأنا واحد منهم، يحبون (نحب) أن يفتشوا عن تبريرات ثقافية وتاريخية لهشاشة الدولة العبرية. فتارة يتحدثون عن الصليبيين، مذكرين إسرائيل بأن الممالك الصليبية التي استمرت قرنين من الزمن على سواحل بلاد الشام قد تلاشت، وطوراً يكتشفون ضعفها الثقافي واللغوي. ألم يستنتج سعيد في رواية «المتشائل» أن كلمة «أخت» الألمانية التي استخدمها أحد الإسرائيليين للجواب على سؤاله كم الساعة؟ تدل على أن هذه الدولة ليست «بنت معيشة» أي غير قابلة للحياة. فأن يستخدم الاسرائيلي الألمانية للجواب على سؤال بسيط، ولا يستخدم لغته، يعني أنه يعيش في دولة وهمية! وهم (نحن)، في الحالين يتمسكون بأساطير تاريخية - ثقافية، بدل مواجهة واقع جديد فرضته دولة تحوّلت في نصف قرن إلى دولة نووية.

لكن مزج الباذنجان بالمايونيز، جعلني أعيد النظر في افتراضي، إذ لا يُعقل أن توجه الإهانة إلى الباذنجان بهذه الطريقة الفجة، من دون أن يعني ذلك أن هناك مشكلة ثقافية، أو على الأقل مشكلة مطبخية في إسرائيل. ولقد تأكدت من الواقعة حين علمت أنهم يبيعون في السوبرماركت في تل أبيب معلبات تحمل اسم: حاتسيليم بمايونيز، أي باذنجان بمايونيز. لا أدري كيف يعدون هذا الطعام، هل يمزجون الثوم مع مسحوق الباذنجان المشوي قبل اضافة المايونيز إليه أم لا. والثوم، مثلما يعلم الجميع، ضروري من أجل إعداد جميع سلطات الباذنجان المشوي؟ أم يصنعونه بلا ثوم. المنطق يقول إن مزج الثوم بالمايونيز يقود إلى كارثة ذوقية. ولكن من يدري؟ فكل شيء ممكن في إسرائيل.

الباذنجان بالمايونيز يشبه المجدرة بالكاتش آب. والحق أنني شاهدت مرة في أحد مطاعم بيروت مَن يأكل المجدرة (وهي مزيج العدس والرز والبصل، مطبوخاً بالزيت)، بعدما أضاف إليها التاباسكو والكاتش آب. أصابني المشهد بالذهول واقتنعت أن نعمة العولمة قد أصابتنا، فالمجدرة مع التاباسكو والكاتش آب، أكثر سوءاً وقلة ذوق من الباذنجان بالمايونيز. ورغم أن هذا الاستخدام لم يتعمم، فإنه قد يكون مؤشراً على أن الذوق السائد، وهيمنة ثقافة الماكدونالدز والوجبات السريعة، قد تطيح بآخر نتاج ثقافي نملكه، أي المطبخ العربي.

لكن للباذنجان حكاية تستحق أن تُروى. فلقد اتخذ هذا النوع من الخضر حيزاً كبيراً في المطبخين الشامي والتركي. إذ نستطيع أن نحصي عدداً كبيراً من أشكال طهو الباذنجان، من شيخ المحشي إلى المصقعة، ومن المقلوبة إلى البابا غنوج، وصولاً إلى المكدوس والمربى. ويقال، والله أعلم، أنه كان على الفتاة في مدن بلاد الشام أن تُحسن إعداد خمسة وثلاثين صنفاً من الباذنجان، من أجل أن تُثبت أهليتها للزواج.

فاروق مردم في كتابه الجميل «مطبخ زرياب»، الصادر بالفرنسية (لا أفهم لماذا لم يترجم هذا الكتاب إلى العربية حتى الآن؟) روى حكايات عن الأساطير التي ارتبطت بالباذنجان. فالإسم يدلّ على «باض الجان»، أي أن الباذنجان هو بيض الجان. وبذلك تكون الترجمة الإنكليزية **egg plant**، هي الأقرب إلى الأصل العربي. في بحثي عن الكلمة، وجدت أن أصلها ليس عربياً مثلما يوحي الإسم للوهلة الأولى، هناك تفسيران للكلمة: الأول أورده المعلم بطرس البستاني في قاموسه «محيط المحيط» حيث: «باذنجان، معرّب

بادنكان بالفارسية، ومعناه بيض الجان». والثاني لأحمد أبو سعد في «قاموس المصطلحات والتعابير الشعبية» حيث: «معرّب عن الفارسية: بادنكان ومعناه مناقير الجان». ارجّحُ البيض على المناقير، علماً أن الاحتمالين يجدان تبريرهما في شكلي الباذنجان: الباذنجان المخروطي يشبه المنقار، بينما يشبه الباذنجان المستدير البيض.

هذه الأسطرة التي رافقت أصل الكلمة، تحوّلت عند الأتراك العثمانيين إلى حكايات صنعتها المخيلة الشعبية، من الحرائق الخمسمئة التي ضربت اسطنبول بسبب شي الباذنجان، ودخلت عبارة «بالتيكان ملتيمي» التي تعني ريح الباذنجان في الاستعارة التركية، إلى الطبخة التي أسميت «إمام بيالضي»، أي الإمام الذي أغمي عليه من السعادة بعدما أكل الباذنجان المطهو مع البندورة.

لا شك أن الكثير من الإسرائيليين الذين يأكلون هاحتسليم بمايونيز، أي الباذنجان بالمايونيز، لا يعرفون هذا التاريخ الثقافي ـ المطبخي العريق، الذي جعل من الباذنجان شيخاً للمحاشي، ومن المتبل سيداً من أسياد المازة، خصوصاً حين يوضع فوقه قليل من حبّات الرمّان الحمراء.

الباذنجان يتبهدل بالمايونيز، وهذا افتراض ذوقي يشير إلى أن الوضع الشديد التهجين الذي وُضع فيه الباذنجان في إسرائيل، يعكس التباساً ثقافياً، وليس وليد التعدد الذوقي الذي يصاحب عالمنا المعاصر، حيث امتزجت تراثات المطابخ القومية المختلفة.

الباذنجان بالمايونيز ليس الشكل الوحيد للباذنجان في إسرائيل، فهم يأكلونه أيضاً بأشكاله المختلفة، لكن فكرة المايونيز تهدد النكهة الأصلية، وقد تدفع الإمام التركي إلى الموت قهراً، بدل الاغماء سعادة، رغم التعاون العسكري الوثيق بين تركيا واسرائيل؟.

من الباذنجان إلى المحسوم

ليس الباذنجان قضية، فليأخذوه ويمزجوه بما يشاؤون وينصرفوا. فهذه الثمرة السوداء اللامعة ليست مُلكاً للعرب أو الفلسطينيين، بل إن أصالتها ليست سوى افتراض. فهي فارسية وتركية وعربية ويونانية. ويُقال، والله أعلم، أن هناك مطعماً رومانياً في تل أبيب يقدم ثلاثين صنفاً من سلطات الباذنجان.

لكن استخدامنا لكلمة ينصرفوا، سوف تثير مشكلات متعددة. فحين كتب محمود درويش صرخته الشعرية «عابرون في كلام عابر»، وقال للمحتلين الاسرائيليين: «آن أن تنصرفوا»، وطلب منهم أن «يخرجوا من أرضنا وهوائنا ومن ذكريات الذاكرة»، قامت الدنيا في اسرائيل، إلى درجة أن رئيس الوزراء الليكودي اسحق شامير، حمل القصيدة ولوّح بها في الكنيست الإسرائيلي، وكأنه اكتشف السفينة كارين A، التي استخدمتها الإدارة الأميركية الحالية ذريعة من أجل السماح لإسرائيل بتدمير السلطة الفلسطينية. يومها ثبت أن هناك مشكلة مجازية من الصعب ايجاد حلّ لها. التنازل عن الباذنجان لا يكفي، مثلما ان التنازل الفلسطيني عن ٧٨٪ من أرض فلسطين لم يكن كافياً للوصول إلى تسوية سياسية. محمود درويش كان يتكلم عن الأرض التي احتُلت عام ١٩٦٧ والتي ارتضاها الفلسطينيون، بعد مخاض عسير، وطناً ناقصاً لهم. وهي أراضٍ تقول جميع القرارات الدولية بضرورة الانسحاب الإسرائيلي منها. لكن ماذا يستطيع الشاعر أمام هذا العالم المجازي ـ الخرافي الذي يتحكم بالثقافة الإسرائيلية. فعندما طلب منهم الخروج من

«أرضنا»، كان يعني أرض الانتفاضة، أي الضفة الغربية وغزة، لكن الذاكرة الإسرائيلية المحكومة بعقدة ذنب «خطيئة إسرائيل الأصلية» عام ١٩٤٨، بحسب تعبير دومنيك فيدال، فهمت الأمور في شكل مجازي، وافترضت أن الشاعر يريد طرد اليهود من إسرائيل، تماماً مثلما فهم بعض الإسرائيليين صابون نابلس البلدي بأنه إشارة إلى المحرقة النازية!.

هذا العالم المجازي ـ الخرافي، يجعل الحوار الثقافي أو السياسي شبه مستحيل. فأنت لا تستطيع أن تفهم الخوف الإسرائيلي من الفلسطينيين، في دولة تمتلك أنياباً نووية، إلا في إطار علاقة عقدة الذنب بعقدة الاضطهاد، وهي علاقة تجعل من الحقيقة مجازاً، ومن الحاضر ذاكرة. بالطبع يتحمل الفلسطينيون جزءاً من هذا الإلتباس، لأنهم يعيشون تناقضاً بين الوطن والدولة التي يسعون إلى انشائها على جزء صغير من وطنهم وأرض ذاكرتهم، وخصوصاً بسبب العمليات الانتحارية (الاستشهادية) التي مورست، خلال انتفاضة الأقصى، خلف الخط الأخضر، أي في داخل حدود الدولة العبرية. لكن المقارنة بين التباس الجلاد والتباس الضحية ليس مُنصفاً، وخصوصاً حين ندرس سياسة الاستيطان في الضفة وغزة، بحيث صارت المستوطنات تعامل بوصفها جزءاً من إسرائيل، لأن اسرائيل كلها قامت على الاستيطان، ولأن الجيش الإسرائيلي، بحسب تعبير الجنرال شارون، يتابع حرب الاستقلال، أي يتابع صناعة النكبة.

الالتباس الدموي هذا، يجعل من المجاز أساس اللغة، ويحوّل الحوار كلاماً أخرس، سبق للكاتب الإسرائيلي أ. ب. يهوشع أن وصفه في شكل جزئي في قصته: «ازاء الغابات».

الالتباس يجد في كلمة المحسوم احدى تجلياته الفاقعة. ولعل هذه الكلمة هي احدى الكلمات العبرية القليلة التي تسللت إلى اللغة العربية اليومية في الضفة وغزة. المحسوم في العبرية مفرد، وجمعها محسوميم، جذرها حوسِم، وهي تعني المانع أو السدّ أو الكمامة أو العائق أو الحاجز أو المضغطة. أما في العربية فتلفظ محسوم وجمعها محاسيم، وهي تعني أمراً واحداً هو الحاجز العسكري الإسرائيلي.

جاء في «لسان العرب»، لإبن منظور حول كلمة حجز: «الحجز هو الفصل بين الشيئين، واسم ما يفصل بينهما الحاجز. وحجزه أي منعه، والحجاز الإسم وكذلك الحاجز، قال الله تعالى «وجعل بين البحرين حاجزاً»، أي حجازاً بين ماء مالح وماء عذب لا يختلطان». لكن الجذر الثلاثي: حَسَمَ، يفيد مثلما جاء في «لسان العرب»، المنع والقطع. «فالحسم هو المنع، والمحسوم هو الذي حُسم رضاعه وغذاؤه أي قُطع، وفي الحديث أنه أتي بسارق، فقال اقطعوه ثم احسِموه، أي اقطعوا يده ثم اكووها لينقطع الدم».

الكلمة ليست مأخوذة عن العبرية فقط، بل إنها تحمل كالكثير من كلمات العربية والعبرية الجذر السامي نفسه، والمعنى المتشابه. لا أظن أن الفلسطينيين الذين يعانون أمام الحواجز الإسرائيلية، ذهبوا إلى القواميس بحثاً عن تبرير لاستخدام كلمة عبرية في حياتهم اليومية. فالحاجز إسرائيلي، والكلام الذي ينطقه الجنود عبري، فصار من الطبيعي تالياً أن تلتصق الكلمة بصورتها، وأن تدخل كلمة محسوم في قاموس الحياة اليومية.

الإشارات الأولى إلى كلمة محسوم، وردت في التوراة في ثلاثة أسفار: المزامير وتثنية الاشتراع وحزقيال. في المزامير ٢:٣٩ وتثنية الاشتراع ٤:٢٥ وردت بمعنى الكمامة. أما في حزقيال ١١:٣٩ فوردت بمعنى قطع الطريق.

«احفظ كمامة على فمي ما دام الشر أمامي»، كتب داود النبي في مزاميره. لكن المحسوم الإسرائيلي لا علاقة له بالكمامة أو الحجام التي يقترحها داود في مزاميره، إنه أداة عسكرية تفصل القرية عن القرية والمدينة عن قراها والناس عن المستشفيات... استطاعت مخيلة السينمائي الفلسطيني إيليا سليمان أن ترسم هذا المحسوم وتسخر منه، وأن تُرينا جندياً اسرائيلياً يُصاب بلوثة جنون ويبدأ في الغناء والرقص واضطهاد الناس أمام الحاجز، كما سمحت بأن نرى رغبات الفلسطيني من خلال عيني تلك الفتاة الجميلة التي أسقطت المحسوم بنظرة..

لكن ماذا لو تفتّق خيال أحد الروائيين أو السينمائيين عن مشهد يرينا كيف زودت المحاسيم الإسرائيلية بالمعدات اللازمة من أجل توليد الأطفال الفلسطينيين. ثم نرى أو نقرأ مشهداً لطبيب إسرائيلي مجنّد، يقوم بتوليد امرأة فلسطينية، وبعد فترة، نرى المجند نفسه يطلق النار من بندقيته على طفل فلسطيني ويرديه قتيلاً.

إن ردّة فعلنا على مشهد كهذا، سوف تَسِمَهُ بالتضخيم. وسوف يرى ناقد أدبي أو فني أننا أمام مشهد مبتذل يستخدم الرمز في شكل فجٍ، ويقوم من خلال ذلك بتشويه الواقع ولَيْ عنقه في سبيل خدمة هدف سياسي أو أيديولوجي.

وأنا أشاطر هذا الناقد الأدبي الرأي، ولكن قبل أن نذهب إلى اكتشاف علاقة الحقيقي بالمتخيل، في هذا المشهد المقترح، تعالوا نذهب إلى المحسوم كي نكتشف آلية عمله.

بتاريخ ٢٠/١١/٢٠٠٠، أي بعد شهرين على انتفاضة الأقصى في فلسطين، كتبت الصحافية الإسرائيلية عميرة هاس مقالاً في جريدة «هآرتس» بعنوان: «مشاهد من الحواجز».

يقول المقال إن الجيش الإسرائيلي يستخدم نوعين من الحواجز في الضفة الغربية. يتألف النوع الأول الذي تطلق عليه هاس اسم العادي، من كتل اسمنتية أو بلاستيكية، مع أو من دون اطارات العجلات المطاطية، يحوطه عدد من الجنود. وبعد رجاءات كثيرة، يمكن للجنود أن يسمحوا للفلسطينيين والفلسطينيات بعبور الحاجز.

أما النوع الثاني الذي تطلق عليها عميرة هاس اسم الحاجز الثابت، فيتألف في العادة من سور ترابي مرتفع، وإلى جانبه مجموعة من الكتل الاسمنتية، وفي بعض الحالات، يغطي السور هذه الكتل. بعض العوائق تتألف من حفرة عميقة حفرها الجيش في طريق فرعية تؤدي إلى طريق رئيسية، بينما تتألف عوائق أخرى من الحفرة والكتل الاسمنتية معاً. هناك بالطبع سيارة عسكرية للجنود أو حرس الحدود تقف قرب الحاجز، وبندقية مصوبة من أحد نوافذها، من أجل التأكد من أن لا أحد سوف يكون من الحمق بحيث يجلب جرافة من أجل ازاحة الكتل الاسمنتية. لنفترض أن جندياً أخذته الشفقة أمام مريض أو امرأة حامل، وأراد فتح المحسوم، فإن عليه أولاً أن يستدعي جرافة وبعض أدوات الحفر من أجل فتح الطريق، وهذه مسألة صعبة، تحتاج إلى إذن من رؤسائه.

عبور أحد هذه الحواجز الثابتة يتطلب ركوب سيارة تاكسي من احدى القرى، التي سوف تتوقف على بعد مائة متر من المحسوم الثابت. على ركاب التاكسي تسلق الساتر الترابي من أجل النزول من الناحية الثانية، حيث عليهم عبور حقل، ثم عبور الطريق السريع، والوصول سالمين إلى نقطة الجيش، حيث يمكن لعناصر

النقطة اطلاق النار من دون سبب. وبعد ذلك عليهم تسلق ساتر ترابي آخر، قبل أن يصلوا إلى سيارة تكسي ثانية، تأخذهم إلى المكان الذي يقصدونه.

وتنهي الصحافية الإسرائيلية تقريرها بثلاثة مشاهد: امرأة روت كيف حملت ابنتها الحامل من أجل ايصالها إلى مستشفى التوليد، لأن المحسوم لم يسمح لسيارة الإسعاف بالمرور، رغم أن مياه رأس الطفل طقّت. شابان يحملان شيخاً لا يمتّ إليهما بصلة قرابة عاد من فحص طبي، ورجل يحمل قنينة بلاستيكية في جيب سترته ويقول: «هذا حليب زوجتي. أنجبتْ منذ يومين، المولودة مريضة فاضطررنا إلى أخذها إلى المستشفى في بيت لحم. زوجتي لا تزال في طور النقاهة، ولا تستطيع الذهاب إلى المستشفى حيث ابنتها، لأنهم لا يسمحون لها بالعبور في سيارة أو حتى في سيارة اسعاف. لذلك فأنا أحمل للطفلة حليب أمها».

تقرير عميرة هاس، هو واحد من عشرات التقارير التي تصف الإذلال والعقوبات الجماعية التي يتعرض لها الفلسطينيون. وقد نشرت جمعية «أطباء لحقوق الإنسان»، تقريراً يقول: إن ٣٩ امرأة فلسطينية وضعن مواليدهن على الحواجز الإسرائيلية في العامين الأخيرين. التقرير لم يُشر إلى وفيات الأطفال ـ المواليد على الحواجز، كما لم يُشر إلى حقيقة مقتل حوالي خمسمائة وثلاثين فتى وطفلاً فلسطينياً برصاص الجيش الإسرائيلي وقذائفه، منذ اندلاع الانتفاضة، بحسب تقرير وزارة الصحة الفلسطينية.

بعد هذا الوصف نعود إلى سؤال الخيال. والحقيقة أن حكاية تزويد المحاسيم الإسرائيلية بأدوات الولادة، ليست ابنة خيال أدبي مريض أو مبتذل، بل هي خبر صحافي نشرته مجلة «باماشان» العسكرية الاسرائيلية، وتناقلته وكالات الأنباء. الخبر مثير ومخيف في آن معاً، فقد نشرت المجلة أن أطباء الجيش الإسرائيلي، زودوا بالمعدات اللازمة لتوليد الأطفال الفلسطينيين على الحواجز، إذ تمّ توزيع حوالي ثلاثين عِدة ولادة على أطباء «جيش الدفاع» في الضفة الغربية.

هذا الخبر هو أحد التعبيرات المنحلة عن جموح متخيل القمع، وقدرته على تجاوز الخيال الفني. فأن يعمد الجيش إلى تعهد ولادة جيل فلسطيني، سوف يُعرف باسم جيل المحسوم، دليل على أن خيال الطغاة أكثر غرائبية من أي خيال. وهذا ما سبق لألبير كامو في «كاليغولا»، واستورياس في «السيد الرئيس»، وماركيز في «خريف البطريرك» اكتشافه.

لا يُصاب الطاغية بالعُته فقط، بل بلوثة خيال خارقة تجعله قادراً على تخيل نفسه إلهاً، والتصرف على هذا الأساس. هذا التأله الجنوني الذي يُصيب الطغاة، يسمح لخيالهم بالتفلت من كل الضوابط، ويأخذهم إلى مناطق اللاوعي الأشد غموضاً، حيث تبرز غريزتا القتل والتسلط، بوصفهما محركاً لأعمالهم.

هنا نكتشف أن الخيال الأدبي أو الفني، مهما ذهب به الغلو، فإنه لن يصل إلى استبدال الواقع بالخيال، والتصرف في الحياة اليومية، وكأنها مجرد تركيب متخيل. ادعاء المتنبي النبوة وسعيه وراء السلطة لا يقارنان بالخوازيق العثمانية التي كانت تزهق الأرواح، وحب الشعراء للقمر لا علاقة له بقرار كاليغولا بأنه يريد القمر، ومن أجل ذلك قام بقتل جميع المحيطين به، واقتراح أندريه بروتون بأن الفعل السوريالي هو اطلاق النار عشوائياً من مسدس متخيل في شارع متخيل، يثير الضحك أمام المدن التي هدمها طغاة العالم العربي، والسجون العربية التي فاقت في ظلامها المقابر.

خيال الجيش الإسرائيلي شيّق ومُفزع في آن:

شيّق : لأنه يحاول أن يُظهر وجهاً إنسانياً في خضم هذه الحلبة الوحشية التي صنعتها ممارساته اليومية، فيلبس قناعاً فوق وجه ملوث بالدم. فبدل فتح المحاسيم أمام الحبالى والمرضى، وهذا ما يفترضه أي منطق سليم، يجري تحويل الحواجز الإسرائيلية غرفاً ميدانية للتوليد!.

ومخيف : لأنه يزيل عملياً الفرق بين الولادة والقتل، وبين الحياة والموت، فالجندي هو الذي يأخذ الحياة، وهو الذي يعطيها.

وهنا نعود إلى سؤال الصورة المتخيلة. فصورة جندي يولّد امرأة ثمّ يقتل طفلاً لم تعد إبنة الخيال، بل صارت ابنة واقع أكثر غرائبية من الخيال، وهذا يحمل اسماً واحداً هو الطغيان. يعتقد الطاغية أنه صار إلهاً يحيي ويُميت، فيسكر بقوته، ويخترع لها المبررات. وهذا ما آلَ إليه «جيش الدفاع» في الأراضي الفلسطينية المحتلة. جيش يحمل في أيدي ضباطه وجنوده أداتي الحياة والموت. يستولد ويقتل. يتأنسن ويتحيون، يتأله ويتأبلس. وكل ذلك يجري في المحسوم وحوله، كي يتمّ قتل ارادة الحياة في شعب يعيش منذ خمسة وثلاثين عاماً تحت الاحتلال.

الضابط أو المستشار أو الموظف، الذي نبتت هذه الفكرة في رأسه، وأقنع الحكومة الإسرائيلية بتنفيذها، يستحق أكثر من رواية. فهو بطل للجنون الذي تفوق على خيال الأدباء، وجعل الفن يلهث خلف الطاقات الخيالية التي تحفل بها الجريمة.

أين العدالة ؟

بدأت فكرة هذا المقال بقضية العدالة. وكانت نقطة انطلاقتها هي مبادلة الباذنجان بالمحسوم. خذوا الباذنجان وفككوا المحاسيم وانصرفوا. لكن المعاني التي يختزنها القرار الإسرائيلي بتزويد المحاسيم بأدوات الولادة قادتنا إلى طرح سؤال علاقة الحقيقة بالخيال. وكان من الممكن الانطلاق من هذه الواقعة العينية من أجل كشف اللامعنى الكامن خلف الاستخدام المكثف لكلمة «الارهاب»، وحول هوس محاربة الارهاب الذي شاع على ألسنة رجال الإدارة اليمينية التي تحكم الولايات المتحدة، وكيف قامت اسرائيل بتبني هذه الكلمة من أجل حجب كلمتين هما: الاحتلال وحق المقاومة.

الكلمات الفضفاضة، مثل كلمة «ارهاب»، تخفي المعاني المحددة والواضحة. وقد سبق للمحامي شبلي ملاّط، في بيانه المقترح للرد على المثقفين الأميركيين (ألقي كمحاضرة في معهد الاستشراق الألماني في بيروت، بتاريخ ١٨ تشرين الثاني ٢٠٠٢)، أن دعا الى استخدام كلمات أكثر دقة على المستوى القانوني، من أجل وصف أحداث الحادي عشر من أيلول المأساوية في نيويورك، معتبراً أن العبارة المناسبة هي: جريمة ضد الإنسانية، وأن العدالة الدولية تمتلك أدوات قانونية لملاحقة الفاعلين. غير أن استخدام كلمة غامضة قانونياً مثل كلمة «الارهاب»، يقوم بتغييب العدالة، محولاً العالم حلبة صراع دموي، يقوم فيها الطرف الأقوى بالانتقام وفرض شروطه وتحقيق أهدافه، عبر التلاعب بالكلمات.

وقد سبق للخطاب الإعلامي ـ السياسي الإسرائيلي استخدام كلمة مخربين والتخريب من أجل وصف الفدائيين ومناضلي المقاومة الفلسطينية، وتشويه معاني نضالهم. لكن سرعان ما تبنى هذا الخطاب الكلمة الجديدة، وجعل منها غطاء يحجب الاحتلال، وبذلك يحاول اضاعة فكرة العدالة وطمس معناها.

لعبة استبدال كلمات بكلمات، هي احدى النقاط الأكثر دلالة في تاريخ الاحتلال الإسرائيلي لفلسطين، وهي لعبة تمتزج فيها صورة القوة بقوة الصورة. وتتخذ اليوم، في ظل القرار الأميركي بتغيير المعطى السياسي في المنطقة العربية، شكلاً تتسارع فيه مفاعيل قوة الصورة، كأن القوة تشكل الصورة وتفرض دلالاتها.

لا يسع المحلل إلا أن يعجب من الكيفية التي يستطيع من خلالها الخطاب السياسي المعاصر قلب الحقائق داخل الواقع الأميركي. فأحداث الحادي عشر من أيلول لا يمكن فهمها عقلانياً إلا بوصفها انفجاراً داخل مركب أيديولوجي صنعه التحالف المديد بين المصالح الأميركية والأنظمة الأوليغارشية الأصولية في العالم العربي. وهو تحالف دفعت المجتمعات العربية ثمنه غالياً من حرياتها الفكرية والسياسية، عبر تكبيلها بأنظمة قروسطية وعسكرية، كانت تشكّل حليفاً لـ «العالم الحر» خلال الحرب الباردة، ثم تحوّلت رأس حربة الصراع ضد الأمبراطورية السوفياتية خلال حرب أفغانستان التي استولدت أممية اسلامية رعتها الولايات المتحدة، قبل أن تنفجر في برجي مركز التجارة العالمي في نيويورك.

سلطات الاحتلال الاسرائيلي أحسنت استغلال لحظة الذهول الأميركية، وأعلنت تماهيها مع الرغبة الأميركية في الانتقام، وخاضت وتخوض أكبر حروب التزوير في التاريخ المعاصر، حيث قامت بغسل الكلمات بالطريقة نفسها التي تقوم بها المافيات بغسل الأموال، وفرضت على الفلسطينيين الباحثين عن الحرية والعدالة، خوض معركتهم وهم شبه مجردين من الكلمات. ولعلها احدى المرات النادرة في تاريخ مقاومات الاحتلال التي يجد فيها الشعب الخاضع للاحتلال نفسه مواجهاً بضرورة الدفاع عن الكلمات. ففي فلسطين اليوم، صارت اللغة مساوية للأرض، وصار شرط الدفاع عن الأرض المهددة، هو الدفاع عن الحق في امتلاك الكلمات.

هذا الصراع على الكلمات، الذي تُستخدم فيه جميع الأسلحة، كان حاضراً دائماً منذ النكبة. لعبة التزوير الإسرائيلي لم تقف عند حد، ولا يبدو في الأفق ما يشير إلى ذلك. حتى كبير المؤرخين الإسرائيليين الجدد بني موريس وجد نفسه خلال الانتفاضة، وقد تنكّر عملياً لانجازاته العلمية التي كانت فاتحة عمل المؤرخين الإسرائيليين الجدد عائداً الى بيت الطاعة الإسرائيلي الذي لا يجد بناه الأخلاقية إلا في انكار الحقائق التاريخية، عبر الولوج في جريمة كبرى مستمرة منذ أكثر من نصف قرن.

بين الباذنجان والمحسوم، ضاعت فكرة العدالة أو اختفت خلف تراكم من الصور وشظايا الكلمات، ووجدت نفسي ألهث من أجل جمع نُتف الحكايات، باحثاً عن طريقة أستعيد فيها حقي في الكلام، وقدرتي على الرؤية.

إلياس خوري

السيرة الذاتية وتعدد الأصوات

I. السرد والزمن والموت :

يتصدى الفيلسوف بول ريكور للبنيوية اللازمنية في النقد الأدبي، فيؤكد على أولية الزمن الحاسمة، قائلاً إنه يجدر بنا «أن نعتبر السرد حارساً للزمن»(١)، ومعتبراً أن كل سرد يهدف إلى «الانفتاح على معنى ما»، وذلك بتنسيقه الزمن الماضي وبتأسيسه فعلاً في زمن قادم وبمجابهته ما هو«آخر الزمن»، أي الأبد والموت. فأساساً يهدف السرد إلى ترويض مكائد الزمن، مأساوية الزمن العابر. إن هذا المبدأ، البالغ الجلاء في الحكايات التأسيسية كالتوراة والكتب المقدسة التي تتقصى مشكلة الأصول والأخلاق والموت، ينتظم بشكل واضح السيرة الذاتية، حيث يستبين الفنان معنى حياته ويؤسس مستقبله ويصارع موته الشخصي.

من هذا المنظور يكتسب العملان اللذان اخترتهما - وهما «ذاكرة للنسيان»(٢) لمحمود درويش و«حريق الأخيلة»(٣) لإدوار الخراط - قيمة نموذجية لأن معناهما منوط بالزمن والموت. فـ «حريق الأخيلة»، الذي يجعل منه الرقم سبعة عالما شمولياً مثالياً، مسكون بالموت، البادي في زوال عوالم المؤلف الداخلية والخارجية، حيث يفنى لهباً لهذا الحريق كل ما يراه المؤلف - بل يحاول أن يراه - وكأنه لا يزال حياً، كيما يتسنى له أن يحتفظ بشظايا الماضي حية بحياة متوهجة.

أما «ذاكرة للنسيان» فيهيمن الموت عليها بقدر أكبر، إذ أنها في الموت تجد منبعها: إنها تنبثق من ذلك اليوم العصيب، يوم «هيروشيما الفلسطينية»، حيث يبدو الكاتب وكأنه يحيا موته الوشيك. يرتكز المؤلف على هذا اليوم ليحيط بموته الرمزي الأول، الخروج من فلسطين، وبجذوره الثقافية الضاربة في التاريخ العربي، وليواجه أيضاً حياته ذاتها وموته كفلسطيني وكمجرد إنسان. لا يكتسب هذا العمل أبعاده الحقيقية إلا في الضوء الباهر الذي يلقيه دنو الموت على الحياة.

لا أسعى، عمداً، في إطار هذه الدراسة، إلى الإحاطة بكافة جوانب هذين العملين الثرية، بل أتقيد، عمداً، بجانبين مهمين يتعلقان بجماليات السرد. فأحاول أولاً أن أتبين، إنطلاقاً من مفهوم تعدد الأصوات، كيف قام الوعي الحاد بالموت بهيكلة العمل من داخله، أو بتعبير آخر: كيف انعكس هذا الوعي في النسيج السردي؟ ثم أتناول الجانب الآخر المتعلق بالسيرة الذاتية.

II. عالم محمود درويش

تعدد الأصوات :

يتجلى عمل محمود درويش، لأول وهلة، وكأنه دراما قديمة حسب مفهوم المسرح الكلاسيكي الفرنسي في القرن السابع عشر، إذ يبدو منصاعاً لقانون الوحدات الثلاث: وحدة المكان ووحدة الزمان ووحدة الحدث. المكان: بيروت الغربية وقد أصبحت كلها مسرحاً، حدوده خطوط الحصار المحكم الذي ضربه الجيش الإسرائيلي. الزمان: يوم من أيام شهر آب (أغسطس) العام ١٩٨٢، تراكمت فيه أجسم الأحداث(٤). الحدث: أعمال الكاتب وأقواله وأفكاره من الساعة الثالثة صباحاً، أي منذ أخرجه من حلمه دوي القصف الإسرائيلي، وحتى الساعة العاشرة مساءً، حيث عاد إلى نومه وحلمه بعد أن أمضى نهاره يجوب المدينة لمقابلة الناس والأماكن.

هنا ينتهي وجه الشبه بالدراما الكلاسيكية، إذ يفترقان في الحبكة التي تتضمن، وفقاً للمعايير الكلاسيكية، بداية وسيرورة ونهاية. هذا، إلا إذا اعتبرنا بمثابة حبكة ذلك الخيط الرفيع الذي ينتظم السرد وينقل السارد – الشخصية (السارد البطل) من الرهبة أمام الموت إلى نوع من السلام الداخلي الذي يتمثل الموت نفسه. بيد أن هذا الاعتبار لا يشكل إلا مقاربة ممكنة، ليست، على كل حال، بالأهم.

أحرى بنا أن نتكلم لا عن حبكة مفردة بل عن مشكال من حبكات، وبالأصح من إشكاليات تنبثق جميعها من لحظة حرجة واحدة، هي لحظة الاقتراب حسياً من الموت. في هذه المواجهة يلتهب كل شيء، ما عدا الجوهري. فيتكثف في اللحظة الراهنة زمن الراوي بأكمله، بل كافة أزمنته، وتتعرى كل الأبعاد التي تكونه، من البعد الأكثر حميمية إلى البعد الكوني الأشمل. فتصدح، في وعيه، الأصوات المعبرة عن هذه الأبعاد دفعة واحدة متزامنة. فلو استعمل الراوي وسيلة سينمائية لتسنى لنا أن نلتقط جميع هذه الأصوات من أول وهلة. غير أنه يتوسل الكتابة، وهي خطية بالضرورة، ولذا لا تبلغنا هذه الأصوات إلا بالتوالي. بيد أن القارئ يشعر بأن تلك الأصوات كلها تتدافع عجلى لتظهر بصورتها الطباعية. ألهذا يجري السرد دفقة واحدة عفية، بلا انقطاع، بلا عناوين فصول، دون ترك بياض في نهاية الفصل للانتقال إلى الصفحة التالية، ما خلا تنفساً سريعاً يأتي في وقته – وأحيانا اعتباطاً – يشير إليه مربع أسود من آن لآخر؟

مع ذلك، ثمة موضوعة ذات حضور مهيمن ترمز إلى تضافر هذه الأصوات – أو تعدديتها، حسب الاصطلاح(٥) – ألا وهي موضوعة البحر، أو الماء / الأنواء بشكل عام. ففي هذا النهار النشوري، يشكل الماء الحيز الوحيد حيث تدور الأحداث وتتحرك الكائنات والأشياء. الماء يفعم البشر والجماد، يملأ الهواء واليابسة والبحر، بحيث أنه يمحو الحدود بين هذه العناصر. فيغدو كل شيء مائياً: القنابل والصخور والقطط والحبيبة. وقد تنعكس الأمور فيتجلى الماء بصورة الجماد أو الهواء: «السماء تنخفض كأنها سقف إسمنتي يقع. البحر يتحول إلى يابسة ويقترب»(٦). الماء يملأ الفضاء وكل ما يتحرك فيه، بل أكثر من ذلك: إنه يضبط الزمن ويهيمن عليه، إذ أن الزمان نفسه يصبح مكاناً. فالمؤلف يضيف، بمثابة عنوان فرعي، الإشارة التالية: «الزمان: بيروت. المكان: يوم من أيام آب ١٩٨٢». يتجمد الزمن بصورة مكان ويميع المكان على صورة ماء. فيصبح الماء لا رحماً أمومياً فحسب بل سديماً نشورياً (قيامياً) يشير إلى نهاية عالم وولادة عالم آخر، ويحيل إلى ذلك السديم البدئي الذي يقال إنه أشرف على خلق الكون في بداية الأزمنة، سديم يتضمن،

بالقوة، كل ما سيبزغ إلى الوجود من كائنات وأشياء على نحو يكاد يكون تزامنياً. إنه حيز الأصول الأسطوري. فهل هنا يكمن السبب في أن الراوي يشعر بأنه فرد وحيد، في ذلك الصباح، شأن آدم في فجر الخليقة حين لم تكن المخلوقات قد تسمت بأسمائها[٧]؟: «خرجت للتو فلم أعرف أين أنا. لم أعرف من أنا. لم أعرف ما اسمي ولا اسم هذا المكان. لم أعرف أن في وسعي أن أمتشق ضلعاً من ضلوعي لأجد فيه حواراً لهذا السكون المطلق. ما اسمي؟ من سماني؟ من سيسميني .. آدم ...!»[٨]. والنصان التراثيان اللذان يخطران بباله حينئذ ويدرجهما في سرده، يعززان تلك الفكرة. فهما يتحدثان عن الماء والخلق. يشهد نص ابن سيدة[٩] على حضور الماء بشكل طاغ في المعجم التراثي العربي. أما النص الثاني فيتناول بنفس النفحة الماء وخلق العالم[١٠]. وثمة أمر ذو دلالة: الماء والخلق يرتبطان ارتباطاً وثيقاً بالقلم، وهو أيضاً أداة خلق، بها يأتي إلى حيز الوجود عالم الراوي. يتم ذلك آن يدخل مصير الشعب الفلسطيني في لحظته الحرجة، في حالة مخاض.

تصنيف الأصوات:

عديدة هي الأصوات الملعلعة في هذا العمل، وهي تحيل إلى عوالم فكرية وشعورية شديدة التباين. لكنها تتمايز أيضاً في كل عالم من هذه العوالم لتخلق كوكبة أخرى من الأصوات. وهكذا لا تترسخ تعددية الأصوات في فئات مختلفة فحسب، بل داخل كل فئة أيضاً. وسأقصر الحديث على ست فئات هي الأهم.

١ – فئة الـ «أنا» الساردة التي تشمل الصوت الراوي للأمور الأساسية المباشرة (جو المقهى، المرأة، الأصدقاء، الخوف ...)، صوت الذاكرة (النزوح الأول العام ١٩٤٨ الذي عرّف الراوي بلبنان لأول مرة، فترات السجن، الإقامة الجبرية، الحب الإشكالي المتبادل مع اسرائيليات، الخروج النهائي من البلاد...)، صوت المناضل، صوت الشاعر..

٢ – فئة بيروت، وتنقسم إلى مدن عديدة: بيروت الجبانة المتمثلة بأصوات الكتائبيين، بيروت – الشعب المتمثلة بأصوات الشارع في المنطقة الغربية، بيروت المثالية التي تحلم بإقامتها مستقبلاً أصوات المناضلين من فلسطينيين وعرب ومتعددي الجنسيات، بيروت المتراجعة عن جسارتها المتمثلة بأصوات المناضلين الذي هجروا النضال...

٣ – فئة فلسطين، وتشمل: فلسطين – الذاكرة الكلية الحضور، فلسطين المناضلة (بمناضليها المثاليين الشجعان، وزعمائها الفذين والكثيري الهفوات في آن، ومسؤوليها الماهرين في الحسابات والغش)، فلسطين التي لا تجد موقعها من لبنان، فلسطين التي يُحلم باقامتها، فلسطين التي تبدو وكأنها خسفت إلى غير رجعة.

٤ – فئة العالم العربي، وتشمل الحكام الذين، شأن الكواسر، ينتظرون بلذة بالغة لحظة موت الضحية، الجماهير العاجزة التي صرفها القمع إلى اهتمامات يسيرة ككرة القدم والفيديو، تراثا مزرياً ورائعاً في آن...

٥ – فئة الصهيونية وتشمل: الفكر العتيق المتحجر الذي ينفي كل ما هو آخر (بيغين، يهوه الآمر بإبادة أهل أريحا عن بكرة أبيهم، الإذاعة الرسمية...)، الوعي القلق الشجاع (مناضلو حركة السلام الآن، أوري أفنيري)، الوعي المندبق بالذات.

٦ – فئة العالم الخارجي، وتشمل: العقل السياسي الصلف الميكيافيلي الذي تعبر عنه مختلف الحكومات ولا سيما الحكومة الأميركية، الوعي الشقي عند المتعجلين إلى إنهاء هذا المشهد المزعج بأي ثمن كان....

من المهم بمكان ألا نختزل هذه الأصوات المتعددة إلى تصرفات ومواقف فكرية، أو إلى حالات ذهنية يسردها الراوي ويعبر عنها بشكل مسرحي. إنها كلمات تعكس عوالم مرتبطة بشخصيات وجماعات، فهي أصوات بكل معنى الكلمة. ومع أنها لا تبلغ جميعها الدرجة نفسها من الاكتمال، فإنها تبقى مع ذلك أصواتا حقيقية يثيرها إحداق الموت الفردي، أو تحيل إلى موت جماعي محتمل ومخشي. أو بتعبير آخر، إن هذا العمل – حسب تعبير باختين متحدثاً عن دستويفسكي – لا ينبني وفق «وحدة وعي مفرد امتص ما عداه من أنواع الوعي وكأنها مجرد موضوعات، بل كوحدة مكونة من تفاعلات بين عدة أنواع من الوعي لم يتحول أي منها موضوعاً بالنسبة للآخر»(١١).

إن كان صوت أنا الراوي يتمايز بسهولة عن الأصوات الأخرى بفضل نبرته الغنائية وبسبب من المكانة التي يحتلها الخطاب الإنشائي، إلا أن الأصوات الأخرى تظل مستقلة بذاتها. آية هذه الاستقلالية تمايز الأساليب الخطابية والأجناس الأدبية المستعملة. عند دوستويفسكي، المعلم البارع في تعدد الأصوات وفق باختين، يقوم هذا التعدد أساساً على استخدام الخطاب المنقول بأسلوب مباشر (الحوار) وأحياناً على استخدام المذكرات (على سبيل المثال: حياة الناسك زوسيما من خلال يوميات أليوشا، في رواية الإخوة كارامازوف). أما درويش فيستعمل إلى جانب هذه الأساليب أساليب أخرى عديدة. إذ نجد إلى جانب الخطاب المنقول بأسلوب مباشر، أو غير مباشر، أو غير مباشر حر، وإلى جانب الخطاب المستقل أو المونولوج الداخلي، السرد والحلم والبورتريه والقصيدة والمقال الصحافي، وكذلك التناص عبر استشهادات مقتبسة من الكتاب المقدس (بعهديه القديم والجديد) ومن تفسير القرآن (نص ابن الأثير) ومن المؤرخين العرب والأجانب، ومن المذكرات (نص أسامة بن منقذ) ومن المعجميين (ابن سيده) ومن الأدب العالمي (سرفانتيس) ومن أعمال الشاعر نفسه. ولا ننسى شكلاً من التناص أكثر رهافة مما ذكرنا، ألا وهو معارضة الكلاسيكيين من عرب وغيرهم. فهكذا يتراءى من خلال بورتريه «الكعب العالي» (ص ١٦٠) نص الجاحظ الشهير، «العصا»، ومن خلال الحلم الذي يظهر فيه عز الدين قلق (ص ١٩٨) يتراءى نص المعري الشهير «رسالة الغفران»، ومن خلال وصف مفعول القنابل الانشطارية التي ألقاها الجيش الإسرائيلي (ص ٩٨) يتراءى النص الإنجيلي الذي يعلن عن عودة ابن الإنسان وبعض فقرات من سفر «رؤيا يوحنا».

هذه الأساليب المتنوعة تمنح الأصوات استقلالية حقيقية، يتفاوت حجمها من حالة لأخرى. وأغلب الظن أن ذلك ما يضفي طابعاً دامغاً على مأساوية المصير الفلسطيني المحاصَر في إعصار الأصوات المتنافرة، حيث لا يبين أي مخرج مضمون العواقب، كما لا ينتفي أي مخرج، بما فيه الانقراض التام في طيات التاريخ. ينعكس هذا الموقف في عنوان الكتاب نفسه، إذ يحار المرء إلى أي صوت ينسبه: أإلى صوت الراوي؟ في هذه الحالة – كما يلاحظ صاحب الترجمة الإنكليزية في مقدمته – يهدف العمل إلى تثبيت الأحداث المأساوية التي عاشها المؤلف، كي يتمكن من التحرر منها عن طريق النسيان وقد يهدف أيضاً إلى تثبيت ذاكرة جمعية، حكم عليها الكثيرون بالنسيان، للحيلولة دون امحائها. أم يكون الصوت صدى لصوت آخر، هو صوت الصهيونية والعالم الخارجي، وكلاهما لا يتوقعان مستقبلاً آخر سوى اختفاء فلسطين، التي لا تزال

تربكهم؟ يترك المؤلف السؤال معلقاً ولا ينفي أي أفق محتمل. هذا هو تحديداً معنى المأساوية النابعة من هذه الأصوات المختلفة التي يعج بها النص.

تعدد الأصوات والكرنفال:

إن هذا الوضع الأقصى المتفجّر المفتوح على كافة الاحتمالات استدعى إذن تعددية في الأصوات متفجرة هي أيضاً، ليس فقط عددياً وإنما أيضاً في نوعية الأساليب وفي الأجناس الأدبية المستعملة. لكن هذه الكثرة في الأشكال الأدبية أبعد ما تكون عن تحويل العمل إلى لوحة كولاج (قص ولصق)، بل تعزز تعددية صوتية عضوية، يدعمها أسلوبان آخران مرتبطان بالأدب الكرنفالي – وهو الأدب المتميز أصلا بتعدد الأصوات، على رأي باختين – يعتمدان على حيز الأغورا (Agora) والثنائية[١٢].

يحيل حيز الأغورا إلى الأدب اليوناني الذي خلف عصر الملحمة، والذي كان يدور عادة في مكان عام يسميه اليونان الأغورا (ما يقابل السوق / الميدان)، وهو حيز جماعي مفتوح، يعبر الفرد فيه عن أكثر أحاسيسه حميمية على مرأى ومسمع من الجميع، إذ لم يكن ثمة حاجز بين الفرد والجماعة ولا بين الفرد والطبيعة، بل كان يقوم بين الطرفين تلاؤم تام. في عمل درويش، يتخذ الحيز شكلين متمايزين. فإلى جانب الحيز الأسطوري الذي تكلمنا عنه آنفاً والمرتبط أساساً، على الأرجح، بصوت الأنا الساردة، يرتسم حيز آخر يتكشف عن روح الأغورا – وأقول روحية الأغورا لا ايديولوجيتها. فالأحداث كلها تقريباً، تدور في أماكن عامة كالساحات والشوارع والمقاهي وردهات الفنادق الكبرى وأقبية المباني العامة ... وكأنها تخلق بين مختلف الشخوص تلاؤما تاماً، لا على الصعيد الايديولوجي وتحليل الموقف السياسي، بل على صعيد الشغل الشاغل والسياق النفسي الناشئين عن الاجتياح، كما هي الحال في جو الكرنفال الاغريقي، ولكن بالحفاظ على استقلالية الأصوات.

وكما في الكرنفال، نجد الثنائية واختلاط النبرات. ففي خضم هذه المأساة التي تتحكم بمصير السارد ومصير الأفراد الآخرين وبمصير شعب بكامله، لا بل بمصير الحلم العربي بالتحديث، ينبثق من كل صوب التافه والفكه والسخريّ. فالتافه يبلغ ذروته في الكلام الشديد الإطناب عن إعداد القهوة، الذي يملأ الصفحات الأولى من النص. لا غرو أن السارد، حين يطيل الحديث عن فن إعداد القهوة وعن نفسية من يعدها وعن دوره في حياته الشخصية، فإنه يهدف أولاً إلى تبليغ المعتدي المقتدر رسالة تحد. غير أن هذه الرسالة تتجلى بالتحديد في الأهمية المعطاة للتافه. نجد هذا التافه أيضاً في النشيد الذي يتغنى بالكعب العالي والمقحم في غير موقعه. أما الفكه، فيبدو في جلسات النميمة واختلاق الإشاعات، وفي وقائع عيد ميلاد الراوي الأربعين التي تشبه إلى حد ما طقس أضحية قديم (تقديم القرابين البشرية). أما السخريّ فيملأ أرجاء النص: الحي الذي يفرغ من سكانه خوفاً من طرد ملغوم داخل سيارة وإذا باللغم فأر يقرض الحديد الصدئ، المسؤولون في منظمات فلسطينية الذين يحصون عدد شهدائهم ويبالغون في العدد لرفع شأن منظماتهم تجاه المنظمات الأخرى، الفتاة البورجوازية الكتائبية التي تسقط خيالات حبها لفرنسا على جندي اسرائيلي، شلومو، يتضح أنه يمنيّ الأصل لا يفقه كلمة فرنسية واحدة ويبول كما يحلو له عند كل منعطف. كلها أساليب تنتمي إلى الكرنفال وتخلق إطاراً مثالياً لتعدد الأصوات، إذ أن شبح الموت يفجر المأساوية والكرنفالية.

السيرة الذاتية وتعدد الأصوات:

هذا إذاً عمل شديد الغنى بتعدد الأصوات، يوظف عدداً من الأساليب الإنشائية والأجناس الأدبية. فما هو موقعه من السيرة الذاتية، التي يفترض أنها تتجسد، بالتراث الغربي، في سرد يسوده الراوي – المؤلف؟ لكن قبل أن نجيب عن هذا السؤال الجوهري، علينا أن نستوضح جانباً آخر ذا طابع تاريخي. فالنقد الخارجي يبرز بعض الخلل في النص: الأحداث المروية لم تتم، تاريخياً، في نفس اليوم (فمثلاً لم يتم تدمير عدة مبانٍ بالقنابل الانشطارية في نفس اليوم الذي استقبل فيه ياسر عرفات أوري أفنيري في قبوه). والواقع أن السرد يكثّف في يوم واحد مجمل ما وقع من أحداث في عدة أيام متقاربة. غير أن التنويه بذلك لا يؤدي إلى نتائج حاسمة، إذ من الممكن، مثلاً، عزو ذلك إلى وهن أصاب ذاكرة الراوي، واعتبار أن الأمانة التاريخية، لو اعتمدت، لما انتقصت شيئاً من بنية النص ونبرته. ولذا فإننا نعتمد فرضية منهجية تتجاوز هذا الخلل، الذي لا يلحظه إلا المؤرخ، لننظر في النقاط الأساسية عن كثب، فقد يعدل ذلك من مقاربتنا لجنس السيرة الذاتية كما يبدو في طرح فيليب لوجون في كتابه «ميثاق السيرة الذاتية»[١٣]، الذي يعتبر، حتى اليوم، الدراسة الأشمل والأمتن في هذا الميدان.

يميز لوجون، في تحديده، هذا الجنس الأدبي، مستويين اثنين، أعرّفهما بالمستوى المعنوي والمستوى الشكلي. يعتبر المستوى الأول أن مفهوم العقد الذي يعقده الكاتب مع القارئ هو أساسي. فوحده هذا العقد، المتمثل في أغلب الأحيان بكلمة «سيرة ذاتية» المدرجة على الصفحة الأولى، يضفي على العمل حكمه القانوني الذي يميزه عن النص التخييلي الذي قد يحقق كافة مقتضيات المستوى الشكلي للسيرة الذاتية دون أن يدخل في خانتها. فإن لم يظهر هناك عقد صريح أو لم يكن هناك عقد على الإطلاق، وجب البحث عن توقيع بالاسم الشخصي، وينبغي أن يتطابق إذاك اسم الراوي – الشخصية مع اسم المؤلف المدون في الصفحة الأولى. في العمل الذي نعرض له، حيث لا يقترح المؤلف أي عقد، نجد أن توقيع المؤلف واضح للعيان، إذ يستشهد الراوي – الشخصية بمقالات وقصائد ينسبها إلى نفسه مع أنها مقتبسة من دواوين منشورة باسم محمود درويش[١٤]، ومعترف له بها. كما أننا نلقى الراوي، أقله مرة، يسمى باسمه الشخصي، محمود، في سياق لا يدع أي شك في اسمه الكامل[١٥]. من الواضح إذن أن العقد المعنوي ملتزم به التزاماً كاملاً.

أما المستوى الشكلي فيثير مشاكل حقيقية. فلننظر في تحديد لوجون للسيرة الذاتية: «إنها سرد يستعيد ما مضى، نثري، يدونه شخص واقعي عن وجوده الخاص، مركزاً على حياته الفردية، لا سيما على تاريخ شخصيته». ثم يفصل القول فيضيف: «يعتمد التحديد على عناصر تتعلق بأربع مقولات مختلفة:

١ – شكل الكلام:

أ. سرد

ب. نثري

٢ – الموضوع المعالج: حياة فرد، تاريخ شخصية.

٣ – وضع المؤلف: تماهي المؤلف (على أن يحيل اسمه إلى شخص حقيقي) والراوي.

٤ – موقف الراوي:
أ. تماهي الراوي والشخصية الرئيسية.
ب. منظور النص استعادي»[١٦].

تنطبق العناصر المذكورة على عمل درويش تماماً، مع تحفظ واحد، يكمن في أنه لا يوجد تطابق كامل بينه وبين هذا التحديد. يبقى بينهما ما يشبه فجوة يتعذر ردمها. وهذه الفجوة بالذات هي موضوع تساؤلنا، إذ أنها تتصل أساسا بنقطتين أساسيتين: شكل الكلام، ثم هوية الراوي والشخصية الرئيسية. فلو كانت مخالفة هذا العمل للتحديد المعطى، حول هاتين النقطتين، مخالفة تامة، لأنزل هذا العمل، وفق معايير لوجون، في خانة السيرة الذاتية الشعرية أو البورتريه أو السيرة (البيوغرافيا)، غير أن هذه المخالفة نسبية في ما يخص النقطة الثانية وملتبسة في الأولى.

إن هذه المخالفة نسبية إلى حد كبير في ما يتعلق بتماهي الراوي والشخصية الرئيسية. صحيح أن الأحداث التي تكون الإطار الفذ للحدث السردي لا تتحكم فيها على الإطلاق إرادة الراوي، إذ أنها منوطة مباشرة بقرارات المسؤولين الاسرائيليين والفلسطينيين، وبشكل غير مباشر باللعبة الإقليمية والدولية. فليس للشخصية الساردة أي تحكم فعلي في مجرى الأمور كما هي. غير أنها لا تستسلم لهذه الأحداث بسلبية. بل إنها تنشط، وبشكل مكثف، على المستويين النفسي والرمزي، لتفرض ذاكرة وتفتح آفاقاً وتبدل موقع الإشكالية بحيث تؤمن لنفسها دوراً ومكانة في هذا المخاض عن عالم مرتقب، مع ما فيه من رهبة. ولكن لا يبدو أن الإشكال يكمن في هذه النقطة. بل في الطريقة التي يتصور فيها الراوي مكانه الشخصي. إذ أنه لا يتصوره على أنه فردي محض، بل يربط البعد الفردي بالبعد الجماعي ربطاً محكماً. فهو ليس فقط ذلك الفرد المهووس بذاتيته الفردية – مع أن هذا الجانب جلي في سرد ما مضى من حياته وفي القلق الذي يعتصره في اللحظة الراهنة – إنه مسكون أيضاً بمصير شعب بل ومصير أمة. الواقع أن ما يثير الإشكال ويربك معيار السيرة الذاتية العادي يكمن في العلاقة فرد / جماعة. يتجاوز هذا الأمر الميدان الأدبي ويضعنا تجاه مشكلة انثروبولوجية خطيرة: هل الإنسان هو بالأحرى فردية متمايزة أم فردية تعانق الجماعي، لا سيما في اللحظات الحاسمة في تاريخ الشعوب؟ في صياغته للمعايير المؤسسة للسيرة الذاتية على نحو ملزم، يعتمد لوجون على ما أنتجه الغرب منذ قرنين، أي منذ أن اعتمدت الحداثة الغربية الفرد، الفاعل الفردي، محركاً للتاريخ. فهل ينبغي، إنطلاقاً من هذا، تجاهل صيغ أخرى من الحداثة، تدرك الأمور بشكل مختلف، خاصة في اللحظات الحرجة من وجودها، وعلى الأخص عندما تجد نفسها مهددة بشكل من أشكال هذه الحداثة الغربية إياها؟ إن الرد على هذا السؤال بالإيجاب يؤدي إلى اعتماد التحديد الغربي للإنسان بشكل مطلق، وإلى اختزال عبقرية درويش التي يشكل البعد الفلسطيني فيها جانباً أساسياً، وإلى بتر أدب السيرة الذاتية بتراً خطيراً. لا أجيب على هذا السؤال الخطير، بل أكتفي الآن بطرحه.

أما الخروج الثاني عن المألوف فيتعلق بشكل الكلام. فبدل السرد النثري الخالص، نجد هنا خليطاً من الأجناس، يسيطر عليها السرد في المحصلة، حتى وإن استعار من الشعر بعض رجعاته. فهذه الأجناس التي فصلناها أعلاه لا تشكل كيانات مستقلة تشبه قطع كولاج، بل تندمج في السرد لتمنحه أبعاداً أخرى ولتضفي عليه سمة جماعية متشظية يفرضها الدنو الحسي من الموت. وذلك أيضاً لا يتفق والمعايير التي

يستخلصها لوجون، غير أنه لا يمسخ مشروع السيرة الذاتية، بل على العكس. أيجوز لنا، والحالة هذه، أن نجمد شكل السيرة الذاتية في قالب محدد، فيما نحن نطالب الجنس الروائي، وإليه تمت السيرة الذاتية بنسب، بإمكانية ألا يثبت ويستقر في شكل محدد؟ هنا أيضاً أكتفي بطرح السؤال.

ختاماً مؤقتاً لهذه المشكلة، أشير إلى أن التناقض بين العمل المدروس والسيرة الذاتية، ضمن الفرضية المنهجية المطروحة آنفاً، يكمن بالتحديد في تعدد الأصوات. ذلك أن العنصرين اللذين يخرقان نظام السيرة الذاتية – وهما الشكل الأدبي وتماهي الراوي مع الشخصية الرئيسية – يشكلان العنصرين الأساسيين في تعدد الأصوات. فهل السيرة الذاتية وتعدد الأصوات ينقض كل منهما الآخر؟

III. عالم إدوار الخراط

إن عمل إدوار الخراط المرتبط ارتباطاً وثيقاً بالموت وتعدد الأصوات يطرح مشكلة السيرة الذاتية من وجهة نظر مخالفة لوجهة نظر محمود درويش، لكنها لا تقل عنها أهمية.

مصارعة الموت:

إن الموت طاغي الحضور في هذا العمل وإن كان أقل مشهدية مما هو عليه عند درويش. ففي كل فصل نصادف جثة على الأقل: صديق يتوفى في سن مبكرة (كامل الصاوي، الفصل الأول)، صداقة تقضي نحبها لأسباب تافهة (وفيق راقم، الفصل ١)، غياب وجه أثّر في طفولة الراوي تأثيراً بالغاً (ينّي سالم، ناظر المدرسة، الفصل ٥)، تلاشي إحساس كان قوياً في الماضي، أو حيز مدينة أو ريف انطويا إلى الأبد[١٧].

ويقوم مشروع العمل بأكمله على إقصاء شر هذا الموت أو تدجينه، على الأقل. فحيث تقوم مجموعة من النصوص، التي تحمل نفحة السيرة الذاتية، برصد تلاشي الماضي رصداً موضوعياً إلى حد ما وتسعى إلى استخلاص العبر للأجيال المقبلة، أو إلى تدوين تاريخ ما، يكرس الخراط جهده – بعيداً عن كل إدعاء علمي أو أيديولوجي – للحفاظ على هذه الشعلة التي ألهبت حياته، لا سيما في سني الطفولة والشباب. ويعرض له أن يعترف بمشروعه صراحة، بالتأكيد على ديمومة هذا الماضي: «لم يكن هذا الماضي جميلا. بل هو جميل الآن، ما زال وسيظل. إنه ماثل، لم ينقص [...] كم من مرة خرجت لكم قائلاً: يا ناس، هذا كله ليس الماضي، بل الآن. لكنكم أسرى التواريخ»[١٨]. وفي سبيل هذا الغرض يستعمل حيلاً وأساليب متعددة.

أولى هذه الحيل لعبة الرياضيات. فها عدد الفصول المعبر عن الكمال – وهو الرقم ٧ – يحيل إلى عالم مثالي، أي إلى عالم لا ينال منه الزمن العابر. أما القياس الذي يقيس به عدد صفحات كل فصل، بحيث تبلغ حوالي الثلاثين في كل مرة، فيستحضر كمال النظام والعقلانية الذي تحكّم قديماً في العمارة والنحت عند الإغريق فحماهما من شر فتك الإله كرونوس (وكذلك فعل الفراعنة). إنها بنية رياضية، واعية وإرادية بجلاء، تضمن اللازمنية. وذلك مما يتيح للراوي أن يذرع السنين والعقود، ذهاباً وإياباً، دون مجازفة وكأنه في عالم مكتمل مغلق.

وثمة حيلة أخرى: استعمال التماري (من: مرآة) الخادع للبصر. وتتخذ هذه الحيلة عدة أشكال أخص منها إثنين بالذكر. أولهما ذلك التساؤل البريء الساذج الذي كثيراً ما يتكرر بعد استدعاء الذكريات: ألا

أمارس التوهم في نقلي لهذا الحدث[١٩]؟ ثم تلك الصورة الرائعة التي يتبدى فيها الراوي على شكل بجعة عجوز تحلق فوق المياه وتتمارى فيها وترى في أعماقها هيكلها العظمي العتيق[٢٠]. أهو ميت في هذه البيئة المائية التي تحافظ عليه حتى بعد الموت؟ أهو حي، وإن تشنج كميت، في ذلك العنصر الهوائي؟ المهم هو الحفاظ على الحياة، وإن عن طريق توهمها.

حيلة أخرى: التوهج الشعري. توهج يصرح به العنوان نفسه، «حريق»، ويستمر طوال النص بفضل كتابة متوترة، متحفزة على الدوام، ذات غنائية حادة وإن تحاشت الرومانسية. شعرية تعززها رمزية بلغت كمالها من خلال أعماله السابقة، تشمل آلهة المصريين والبجعة ورامة[٢١] دائماً وأبداً. ودون أن أتوقف عند التحليل النفسي للعناصر الأولية، على طريقة باشلار، يلفت انتباهي وجود متزامن ومتواتر لعنصرين نقيضين، هما النار والماء. إن تزاوج النقيضين يحافظ على الحياة حتى في الموت. ألا يبدو هذان العنصران في نظرة الراوي كما في نظرة الآخر إليه، ذلك الآخر الحاضر بشكل واضح في النص؟

التحكم بالتعددية الصوتية:

بالرغم من أن التعددية الصوتية أقل منها صراحة هنا منها عند درويش، إلا أنها تبقى عنصراً يمحور هذا النص في صراعه ضد الموت. أكثر الأصوات وضوحاً في الأصوات التراسلية وأصوات الأنا الإنشائية التي تقابل الأنا الخبرية. المجموعة الأولى واضحة بينة، إنها ترتبط بمختلف الرسائل، حقيقية كانت أو متخيلة، التي تعبر عن رؤى، أو أقله مواقف، متباينة. إلا أننا نلفت الانتباه إلى هذه الازدواجية المرتبطة بصوت وفيق، والتي تحيل أيضاً إلى لعبة التماري المشار إليها سابقاً. ووفيق هذا صديق يراسل الراوي الذي تشير القرائن إلى أنه المؤلف – الراوي، ومن هذه القرائن: أشخاص بعينهم (سامي، جمال شحيد...) أو تفاصيل معروفة في حياته، أو أعماله الأدبية المنشورة. بيد أن هناك شكاً يحوم حول هوية ذلك الذي يراسل وفيق راقم، المرسومة ملامحه بوضوح في الفصل الأول. إلا أن وفيق هذا يزدوج فجأة ويبدو وكأنه يتماهى مع الراوي نفسه. فوفيق، والحالة هذه، هو نفسه وهو آخر، وذلك الآخر قد يحيل إلى أكثر من شخص، فيما وفيق نفسه قد يحيل إلى الراوي السارد قصته أو إلى شخصية الراوي (التاريخية) المسرود عنها. أهي الدائرة تكتمل وتنغلق أم هي لعبة التماري التي تمتد إلى ما لا نهاية؟ يصرح النص بهذه اللعبة أحياناً حين يتساءل الراوي حول هذه الرسائل: «أكتبها، أو تكتب لي؟» (حريق، ص ١٦٠).

أما المجموعة الثانية من الأصوات الصريحة، فتتبدى على المستوى الطباعي (بين البنطين السميك والرفيع) مما يقيم تقابلاً بين أنا الراوي – المؤلف وأنا الراوي – الشخصية المتكلم عنها، أو بين الراوي الذي يسرد والراوي الذي يعلّق على السرد. وهكذا يظهر ازدواج صوتي آخر على المستوى الإنشائي.

تتجسد هذه الأصوات، كما عند درويش، في أساليب وأجناس أدبية متنوعة: السرد، الخطاب، الرسالة، اليوميات الحميمة، التناص... وإن طغى عليها صوت الأنا الراوي المتأجج. إلا أنها تعبأ لمقاومة الموت، بينما يكمن فيها نفسها، عند درويش، خطر الموت هذا.

السيرة الذاتية وعبر النوعية

بالرغم من وجود عناصر سيرة ذاتية واضحة، فإن الخراط يقترح على القارئ عقداً روائياً صريحاً يفصح عنه في الصفحة الأولى ثم يؤكده الراوي في متن النص: «وليست هذه سيرة ذاتية، بمعنى ما، وإنما أريدها أن تكون رواية، يعني» (حريق، ص ٢٦). فمنذ أن صاغ فريدريش فون شليغل، الممثل العلم لمدرسة «فيينا» الرومانسية، مبدأه الشهير – «إن الرواية لا تزال في صيرورة، وجوهرها الحميم يقضي ألا تكون إلا في صيرورة لا نهاية لها، دون أن تتكون أبداً»[٢٢] – لم يعد احد يدّعي وضع قانون للرواية. فالخراط إذن مطلق اليدين في ارتياد أشكال روائية جديدة، وهو لا يحرم نفسه من ذلك، منذ ما يقارب ثلاثين سنة. ولكن من حقنا أن نتساءل عن خلفية رؤيته أو، في ما يتعلق بهذا العمل، عن الإيهام الروائي المتعمد.

إن قارنا هذا النص بالتعريف الشكلي الذي يقدمه لوجون للسيرة الذاتية، لاحظنا أن فيه عنصرين شاذين. فمن جهة، هناك الطابع التخييلي في بعض الرسائل – خاصة تلك التي يوجهها وفيق الراوي الإنشائي إلى صنوه، الراوي المخبر عنه. فهذه الرسائل أكثر واقعية من الرسائل الحقيقية، ويمكن أن تندرج في إطار سيرة ذاتية حقيقية. ولكن هناك، من جهة أخرى، ذلك الخطاب الإنشائي، الذي يقابل السرد، ويشغل حيزاً من النص مهما نسبياً. يمثل هذا العنصر دوراً أساسياً في تشكيل العمل، وهو الذي يبرر كون العقد المعنوي المقترح على القارئ مختلفاً بشكل واضح عن عقد السيرة الذاتية. ولكن لماذا حرص إدوار الخراط على أن يضيف هذا التصريح المباشر (بأسلوب إنشائي) حول العقد، إلى نص يقوم بذاته دون تعليق؟ ولماذا فرض العقد الروائي، في حين كان باستطاعته أن يتركه مبهم المعالم، أو أن يقترح عقداً أقل تحديداً، كأن يضع مثلاً: نص، محاولة....؟

على هذه التساؤلات، اقترح إجابتين تتفاوتان في القيمة. الأولى أقل أهمية وترتبط بميدان علم النفس. فقد يكون الخراط، مزاجاً وثقافة، من الحياء بحيث أنه يحجم عن أن يتخذ من تاريخه الحميم الخاص موضوعاً محورياً لنصه. ولذلك يلجأ إلى حيلة تخوله أن يكشف من حياته ما حلا له، دون أن يعطي الانطباع أنه يتعرى للقارئ. فالقضية هنا لا تتعلق بالعلاقة فرد / جماعة (كما عند درويش) بل بالعلاقة جوانية / برانية.

أما الإجابة الثانية، وهي الأهم، فذات طابع أدبي. إذ أنها تكشف اللثام عن موقف أساسي لديه، نستطيع تلمسه في القسم الأكبر من أعماله الأدبية. فمنذ «رامة والتنين» الصادر العام ١٩٧٩، بدأ الخراط يخلط الأوراق، فترك ناشره يقترح على القارئ عقداً روائياً لعمل كان هو يعتبره مجموعة قصصية. وليس بالامكان قبول العذر الذي تذرع به آنذاك لتبرير هذا التناقض قائلاً إن ما حدث هو سوء تفاهم بينه وبين الناشر، فلو كان الأمر كذلك فعلاً، لما أعاد الكرة.

الواقع أن الخراط يهجس بكتابة مختلفة عن الشائع، ومنشغل بما يسميه هو نفسه الكتابة عبر النوعية[٢٣]. وللتبسيط، لنقل إنها الكتابة النقيض لكتابة محفوظ. ليس بمعنى أنه يحاول التصدي لذلك الفنان الكبير، وبعد أن بسط ظله، بل إنه لا يعدو أن يؤكد على عالمه الخاص، الذي بدأت ترتسم ملامحه، على كل حال، في مجموعاته القصصية الأولى التي صدرت قبل أن يصبح محفوظ ما هو عليه، بسنين طويلة. كان هاجسه أن يتجاوز الكتابة الواقعية التي كانت تطغى على الرواية العربية، ليبحث عن شكل يعبر عن تعقيد عالم

متشظ وعن الذاتية الخلاقة. وهذا، على الأرجح، ما دفعه مبكراً إلى المزج بين الأجناس الأدبية، وهو مزج شمل في حينه الواقعية والفانتازيا والرمزية والنفسانية، باعتماد لغة تخالها كلاسيكية بينما هي تعج بتراكيب نحوية تخالف القوانين. وقد قاده هذا المنطق فيما بعد إلى المزج بين السرد وقصيدة النثر، ما أدى به مثلاً إلى انشاء أشكال من الزمنية السردية، لم يبوّبها جيرار جينيت، وهو المرجع المأذون في هذه القضية[٢٤]. وهذا الهاجس نفسه هو الذي حدا به في الفترة نفسها إلى الإشادة بالقصة الشعرية عند منتصر القفاش وبكتابة بدر الديب. والأغلب أن في رغبته بكسر الأجناس الكلاسيكية وبخلق هذا النوع «العابر للأجناس» ما يفسر إلى درجة كبيرة طابع العمل الذي نحلله. مربط الفرس هنا أيضاً هو التجديد وإبداع سيرة ذاتية مغايرة، الم تكن رواية مغايرة؟

* * *

انطلاقاً من عمل محمود درويش الذي تعتمل فيه التعددية الصوتية، طرحنا تساؤلين، الأول يتعلق بمضمون لا يخلو من مسحة انثربولوجية: هل العلاقة بين الفردي والجماعي، وهي علاقة يستحيل أن تتشابه في مختلف الثقافات وعبر كافة العصور، قد اتخذت شكلاً ثابتاً على نحو نهائي انطلاقاً من الحداثة الأدبية الأوروبية؟ أما الثاني فمرتبط بالتقنية الشكلية: هل السرد القصصي هو الجنس الوحيد الملائم للسيرة الذاتية؟ ثم ترافد التساؤلان في طرح قضية أشمل حول التنافر بين تعدد الأصوات والسيرة الذاتية. وأما انطلاقا من عمل إدوار الخراط، فقد انعقدت الإشكالية حول رفض السيرة الذاتية وبشكل أعم رفض كل جنس أدبي يقنن. ولكن ما يتضح في كلا الحالتين، وبغض النظر عن القيمة الأدبية للعملين المذكورين، هي إرادة الابداع وشق مسارات جديدة، استناداً إلى اختبار الموت اختباراً احتدامياً. بهذا يرقى كاتبنا إلى مستوى العالمية. واللافت للانتباه هو أن هذه المحاولة تصدر عن كاتبين لا أصعب من ترجمة أعمالهما. وتلك آية على أن بلوغ العالمية لا يقوم على الاطلاق بالتنكر للذات أو بتقليد الآخرين، فعل القردة. لا يبلغ المرء العالمية إلا انطلاقا من موقعه الخاص، أي من الخصوصية. بذلك يقوم محمود درويش وإدوار الخراط شهيدين على حيوية الأدب العربي المعاصر.

بطرس الحلاق

(ننوه، مع الشكر، بترجمتي وليد الخشاب وجمال شحيد، اللتين استأنس بهما المؤلف في الصياغة النهائية للترجمة).

الهوامش :

(١) راجع كتابه: «الزمن والسرد»، جزء ٣، دار سوي، باريس، ١٩٨٥، ص ٤٣٥.

- Paul Ricoeur: Temps et Récit III, Seuil, Paris, 1985.

وفي كتابه «من النص إلى الفعل، محاولات في التأويل»

Du texte á l'action, Essais d'herméneutique II, Seuil, coll. Esprit, 1986)

يوضح المؤلف: «إن فرضيتي الأساسية في هذا الصدد هي التالية: إن الطابع المشترك في التجربة الإنسانية، وهو طابع يسمه ويمفصله ويوضحه فعل السرد بكافة أشكاله، إنما هو طابع زمني».

(٢) نحيل إلى الطبعة الأولى الصادرة عن المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٧. ولها ترجمتان فرنسية وانكليزية هما:

- Une mémoire pour l'oubli, Actes Sud, Paris, 1994, traduit par Y. Gonzalez-Quijano et F. Mardam Bey.

- Memory for forgetfulness, August, Beirut, 1982, University of California Press, Berkeley, 1995, by Ibrahim Mhawwa.

(٣) منشورات دار المستقبل، الفجالة، الإسكندرية، ١٩٩٤.

(٤) كل الإشارات تدل على أن اليوم المعني هو يوم ٤ آب / أغسطس.

(٥) كان ميخائيل باختين أول من صاغ واستخدم هذا المفهوم، polyphonie، الذي يعبر عنه أحياناً بكلمة «الثنائية الصوتية» (dialogisme) وأحياناً أخرى بكلمة «التنافرية الصوتية» (hétérologie).

راجع كتابه المترجم إلى الفرنسية تحت عنوان: Esthétique et théorie du roman (Gallimard, Paris, 1978). راجع أيضاً كتاب تودوروف:

- T. Todorov: Mikhail Bakhtine et le principe dialogique, Seuil, Paris, 1981.

(٦) راجع : ذاكرة للنسيان، ص ١٥.

(٧) راجع الفصل الأول من سفر التكوين، في العهد القديم من الكتاب المقدس.

(٨) ذاكرة للنسيان، ص ٥٤.

(٩) المرجع نفسه، ص ٤٦. ابن سيدة معجمي أندلسي من القرن الحادي عشر ميلادي.

(١٠) المرجع نفسه، ص ٥٤، والنص لابن الأثير، المؤرخ المعروف الذي عاش في القرن الثاني عشر ميلادي. وهو مقتبس من «الكامل في التاريخ»، ويشير إلى نظرية شيقة عن خلق العالم، انطلاقاً من المقولات القرآنية.

(١١) انظر «شعرية دوستويفسكي» لباختين، ص ٤٨ من الترجمة الفرنسية:

- Mikhail Bakhtine: La Poétique de Dostoievski, Seuil, 1970.

(١٢) انظر دراسة باختين عن «أشكال الزمن والزمكانية في الرواية» وهو فصل من «جمالية الرواية ونظريتها»، ودراسته الأخرى «خصائص التأليف والجنس الأدبي في أعمال دوستويفسكي» وهو فصل من «شعرية دوستويفسكي»، ثم كتابه «أعمال فانسوا رابليه والثقافة الشعبية في العصر الوسيط وفي عصر

النهضة».

- M. Bakhtine: “Formes du temps et du chronotope dans le roman”, in Esthétique et thórie du roman’ “les particularités de composition et de gerne dans les oeuvres de Dostoievski, in La Poétique de Dostoievski; L’oeuvre de François Rablelaiset la culture populaire au Moyen Age et sous la Renaissance, Gallimard, Paris, 1970.

(١٣) العنوان الفرنسي: Philippe Lejeune, Le Pacte autobiographique, Seuil, Paris, 1975.

(١٤) راجع : ذاكرة ص ٧٤، ٨٠، ١٨٠، ١٩١....

(١٥) راجع السؤال الذي يوجهه إلى محمود، الراوي، شخص عن موضوع البحر في إحدى قصائده، ص ٢٢٤.

(١٦) راجع الكتاب المذكور في الإشارة رقم ١٣، ص ١٤.

(١٧) هذه الأمكنة تملأ جنبات الكتاب، إلا أن حضور الاسكندرية، كما عهدها الراوي سابقاً، يطغى على ما سواه.

(١٨) راجع : حريق، ص ٢٦، ويمكن أيضاً مراجعة مقاطع شبيهة في ص ١٢٨، ١٥١، ١٦٠...

(١٩) هذه مقاطع نموذجية: «أم أن ذلك كله من محض خيالي والتباس ذكرياتي وتخليط أوهامي؟» (ص ٤٥) «أتخونني الذاكرة أم تصور لي خيالاتي شيئاً أكثر واقعية من أي «واقع» فعلي، أم أن هذا، «ما حدث» فعلا؟» (٩١).

(٢٠) راجع : حريق ص ١٦٩.

(٢١) «رامة والتنين» هو عنوان رواية الخراط الأولى. ولم تكف هذه الشخصية عن معاودة الظهور في أعماله اللاحقة.

(٢٢) راجع كتاب «المطلق الأدبي، نظرية الأدب في الرومانسية الألمانية»، ص ١١٢.

- Philippe Lacoue - Labarthe et Jean-Louis Nancy: L’absolu littérairre théorie de la littérature du romantisme allemand, Seuil, Paris, 1978.

(٢٣) راجع كتابه «الكتابة عبر النوعية»، دار شرقيات، القاهرة، ١٩٩٤.

(٢٤) خاصة في عملية «خطاب السرد» و«خطاب السرد الجديد».

- Gérard Genette: “Le discours du récit”, in Figures III, Seuil, Paris, 1972; et Nouveau discours du résit, Seuil, Paris 1983.

دفاعاً عن مناصرة الفلسطينيين

لا بدّ لي أن أوضح سياق هذا المقال: في اتصالاتي لسنوات ببرنار نويل، كانت القضية الفلسطينية حاضرة على الدوام في خطابه. وكان طيلة هذه السنة الماضية، على إثر الاحتلال الإسرائيلي الأخير لنابلس وجنين ورام اللّه، ثم اتساع رقعة الاحتلال، يتابع، بين سفره إلى إسبانيا وإقامته في الجنوب الفرنسي، الأخبار الواردة من فلسطين وما يكتب عنها في الصحافة، تلك حياته اليومية، قلقه، ويأسه الكبير. ومن بين ما نشرته الصحافة الدولية من تقارير وصور عن الأحداث، نذكر المقالات المنشورة في صحيفة «لوموند» الباريسية. ثم كانت زيارة الكتّاب أعضاء البرلمان العالمي للكتّاب لفلسطين (من ٢٤ إلى ٢٩ مارس (آذار) ٢٠٠٢) ، الذين نشروا هم أيضاً بعد عودتهم شهادات في الصحيفة ذاتها. وكان رد فعل المناوئين للقضية الفلسطينية جاهزاً للرد على ما ينشر، تشهيراً بالعداء للسامية. هنا جاء رد برنار نويل على رد كلود لانزمان، المنشور بدوره في «لوموند» الباريسية. لكن رد برنار نويل لم يجد في فرنسا سبيلاً إلى النشر، لا في «لوموند» ولا في سواها. قبل شهرين، أخبرني بمقاله وبالصعوبات التي حالت دون نشره، وعندما التقينا، قبل أسبوعين في كاركاسون، بالجنوب الفرنسي، كان أول ما فاتحني به أمام رفيقته إيليان: «أنا مريض بفلسطين». كان جوابي الصمت. ثم أضاف: «ما العمل؟»، «نكتب»، أجبت، هنا كان حديثنا عن هذا المقال وترجمته إلى العربية، إلى جانب المقال كتب برنار نويل أغنيتين احترم فيهما شروط الأغنية، من وزن وقافية، فلربما يعثران على المغني الذي يتحمّس لهما، وقد سمحت لنفسي بإعطاء عنوان لهذا المقال.

م. بنيّس

كان الماريشال كورينغ يقول: «عندما أسمع الثقافة، أشهر مسدسي». أما بالنسبة لشارون فهو يفرح بخلع سرواله والاستراحة، لا لهذه الكلمة، بل لكل ما تصفه هذه الكلمة، الدليل على ذلك يقدمه هذا المقال المنشور في ٧ مايو/أيار في صحيفة «لوموند» تحت عنوان «في رام اللّه، في وزارة الثقافة المخرّبة من طرف الجيش الإسرائيلي».

وأهم المعلومات تتمثل في هذه البداية: «بمجرد ما تجتاز الأبواب المحطمة بالمتفجرات، تصيب الرائحة

الكريهة الحلق بالاختناق. من مسافات بعيدة، لا تترك الموكيت الملطخة بطبقات داكنة شكاً في مصدر الرائحة، فوزارة الثقافة، التي انسحب منها الجيش الإسرائيلي ليلة ٢/١ مايو/أيار، لم تعد سوى حقل قاذورات.

لقد خلف الجنود وراءهم مكاتب مقبورة، حواسيب مدمرة وجبالاً من الوثائق مبعثرة فوق الأرض، مختلطة بأعقاب السجائر وفضلات وجبات الأكل والغائط، في كل مكان تصعد الرائحة ذاتها لتخنق الحلق، لم ينج أي قسم من أقسام الوزارة من التخريب، أكوام الكتب والصور والرسوم تحمل على شاكلة واحدة أثر المحتلين.

قنينات البلاستيك المملوءة بالبول تتصدّر المكاتب أو تتمدّد عند أسفل الجدران التي ألقيت عليها. يوجد، على الدوام، كلام منحط لتعبيرنا عن احتقار الآخر ونحن نقذفه أو نعنف به هتكاً لعرضه. يتعلق الأمر بالتلطيخ الذي هدفه حجب الإنساني تحت طبقة من الغائط، فهو لا يستطيع في نفيه للآخر كمثيل، إلا أن يتطور باتجاه إسرافه بالتعذيب، والقتل والمذابح.

أليس من المذهل أن تنشر الصحيفة العمومية ذاتها يوم ١٠ مايو/أيار، ثلاثة أيام على نشر المقال الأول، مقالاً عن هدم الإسرائيليين لجزء من المدينة القديمة لنابلس بدعوى أنها مدرجة ضمن «كنز الإنسانية»، ومقالاً ثانياً كوفئ بمكان يتصدر الصفحة الأولى ثم بصفحة بكاملها، الرابعة عشرة، له عنوان «هذيانات العار المناهض لإسرائيل». توقيع شخص ما اسمه كلود لانزمان.

«شخص ما» لأنه كان يبدو مستحيلاً لقدح موسوم بتصرف نذل، باحتقار فظيع وبافتراءات، أن يكون من عمل مؤلف كتاب المحرقة، صديق سارتر وخلفه في إدارة مجلة الأزمنة الحديثة. لكن تعداد الصفات على إثر التوقيع لا يترك أثراً للشك. نفهم أن حاسة الشم لدى السيد لانزمان ليست ذات أهمية كافية لإخباره بحالة وزارة الثقافة الفلسطينية، لكننا نجد صعوبة في فهم عدم قراءته للصحيفة التي يطلق فيها لنفسه العنان. ثم صعوبة في فهم كيف أن رؤية سينمائي بارز سيكون لها مجال متقلص إلى هذا الحد. ننتظر من مدير الأزمنة الحديثة ذكاء إن هو لم يكن قابلاً لتقديم حل للصراع الإسرائيلي – الفلسطيني، فله على الأقل أن يكون قابلاً لتوضيح المواقف الخاصة بكل طرف، وبالتالي لتقديم فهم. إن دور الأزمنة الحديثة طيلة الحرب الجزائرية كان بمقدرته أن يقوده، مثلاً، إلى إخراجنا من الهستيريا المنتشرة بملاحظة أن الأعمال الموصوفة اليوم من طرف المستعمرين بالارهابية ليست بالبديهة سوى أعمال مقاومة.

لكن التعامل مع إسرائيل كمحتل يمثل، بالنسبة لكلود لانزمان، كلمة عار ما دام يهمل كلا من الطريقة التي كان الفلسطينيون سلبوا بها من أراضيهم (٦ في المئة فقط هي التي دفع ثمنها) وتاريخ استعمار أصبح يندد به، في إسرائيل ذاتها، من طرف المؤرخين الجدد ومن طرف سلسلة من أفلام ب ب س التي تبعث على الظن بأن فيلم «المحرقة» للسيد لانزمان كان نموذجاً لها.

والفظيع، في هذه الحالة، لا يكمن في هذا الجهل التكتيكي، الذي يتقاسمه جميع الإسرائيليين، وفي أننا، لربما، كنا سننتهي إلى أن نتقاسمه جميعاً لو لم يكن هنا هذا العدد الذي لا يحصى من اللاجئين المودوعين منذ نصف قرن في مخيمات يجب أن نتساءل منذ أمد بعيد بين فينة وأخرى على إثر المذابح، كما جرت به العادة، عن مآلهم وعن لماذا وكيف. الفظيع هو النبرة التحقيرية التي يستعملها السيد لانزمان لنزع الصفة عن الذين يمكن أن يؤدّوا به إلى وضع يقينياته موضع التساؤل. فلنبدأ أولاً بما يتعلق بصفة المتطوعين الدوليين الذين كانوا، وهم محاصرون مع عرفات في المقاطعة، يشكلون بأجسادهم درعاً واقية لحمايته. إنهم

متهمون بأن لهم على الأخص تمكناً تاماً من الإنترنت وبالتالي من الدعاية المغرضة المبالغ فيها. وعلى الرغم، من جهة أخرى، من الشهادات الحاشدة والصور المتلفزة، يؤكد لنا السيد لانزمان أن هذه البنايات - بنايات المقاطعة - قد ظل أغلبها سليماً، فـ «الحمد لله على أن أي متطوع دولي لم يفقد حياته».

هنا، يقتفي السيد لانزمان، بتملُّص مدهش، خطى الإله المحمود الذي ينطق باسترجاع نفسه (لكن لماذا نهنئ أنفسنا على أن أي حياة لم تفقد ما دام لم يكن ثمة خطر؟) مستنداً لاعتبارات غير متوقعة هي هذه: «في إسبانيا، حصل شيء آخر، فالرجال الحقيقيون للألوية الدولية، الألمانية، الفرنسية، الأميركية... إلخ ماتوا بالآلاف، بروح بطولية في معارك تيرنيل، ألباسيط، مدريد، برشلونة ومالقا. يمكننا أن نغفر للمتطوعين العيش في أزمنة تندر فيها الصبغة الملحمية التي تكرسهم للصور المشوهة، أزمنة بدون عظمة ولا يوتوبيا، وذلك لا يبرر الانتقال من الصور المشوهة إلى التعريض، إلى المبالغة، إلى الكذب، إلى الدعاية المغرضة، وإلى الشهادة الملفقة.»

سنقدر الانتقال إلى اللغة الذكورية باستدعاء «الرجال الحقيقيين» في «الألوية الدولية الحقيقية». فهل يمكن أن يفلت من قبضة لا وعي السيد لانزمان أن القضية الفلسطينية تستحق نجدة الألوية الدولية؟ عديدون هم الذين يفكرون في ذلك، لكن كيف يمكن النفاذ إلى بلد يمنعه أصدقاؤه الإسرائيليون من الوجود؟

يبدو السيد لانزمان وكأنه يعتبر اختيار موقف سلمي صورة مشوهة، لا مراء، بالنسبة اليه، في ان الطلقات الموجهة للصحافيين ومنع سيارات الاسعاف من الحركة وارادة ترك الجرحى يموتون، وباختصار ان مئات الابتزازات التي تمت معاينتها من طرف الشهود المتباينين على نحو واسع هي مجرد افتراءات، كل هذا ليس سوى «مبالغات ودعاية مغرضة» الخ. ويضخم السيد لانزمان اندفاعته ضد «الشهادات الكاذبة الموقدة للحرائق»، وخاصة ثلاثاً من بينها، التي عرفت كيف تستغل «كامل التبجيل الذي توليه هذه الصحيفة للثقافة» لينشر اصحابها في صحيفة لوموند وعلى امتداد صفحتين كاملتين «ثلاث نصوص بالغة الطول، لكتاب فضلا عن كونهم اعضاء ما يتسمى البرلمان العالمي للكتاب، وهي وضعية ترمي الى ان تضع على تعليقاتهم ختم الحقيقي والمسلم به...».

يمكن القول ان كلمة «الكتاب»، في هذا العرض، مصابة بشيء من الاحتقار. «ثلاثة نصوص بالغة الطول لكتاب». هو ذا ما يترك شبهة تطفو على طبيعتها الحقيقية، لأن هذا الوصف يجعلها حتما تنحو نحو الادب اكثر مما تنحو نحو الصحة. ومن جهة اخرى، فإن غويتيسولو، وسوينكا وبريتنباخ، الاعضاء الثلاثة «لما يتسمى البرلمان العالمي للكتاب» القادمين الى فلسطين لتقدير الخسائر لم يمكثوا فيها الا من ٢٤ الى ٢٩ مارس (آذار)، وهو، بعبارة اخرى، وقت قصير ليكونوا شهودا جديين.

ومن غير حق، يقدم السيد لانزمان هذه الحجة: لا بد من وقت طويل ليكون الاستطلاع قويا لكنه كان اقل من قليل ليروا، وليعاينوا، بالضبط، الخسائر والتوترات والاحتقارات، أي أن لانزمان صادق النية، عندما يتوجه الى فلسطين، يمكنه، وهو يشاهد هذه الاحتقارات، ان يمده بسلطة ثقافية تفوق بكثير وعي «الشهادات الكاذبة الموقدة للحرائق». والنتيجة، بدلا من ان يبرهن على الشهادات، يحبط الشهادات. والحقيقة انه يتغوط فوقهم حتى يقوم بمحقهم ثقافيا، ويجد نفسه على هذا النحو متناغما مع سلوك الجيش الاسرائيلي في رام الله. لقد تم اعدام غويتيسولو في ثلاثة سطور «حكم وطرف منذ سنين عديدة، عليه أن يطعن في نفسه كشاهد»، وتم طرد سوينكا، النيجري الحائز على نوبل، بسبب ارتباكه وعدم كفاءته.

ومن اجل ان نكون عادلين، علينا الاعتراف بأن قراءة «نصوص» غويتيسولو وسوينكا مخيبة للأمل،

فالأول والثاني يطنبان في استعمال اللغة الادبية فيما المطلوب هو النظر الخام. لكن هذه ليست حالة بريتن بريتنباخ، الذي نحسه التقط اشد النقاط حساسية، بسبب ان ما رأى كانت كلماته مرتجة بيأس انه لم يلتق سوى القمع والعنف. ان بريتنباخ هو اذاً الانسان الذي يجب صرعه، وهو ما تفرغ له السيد لانزمان طويلا. وسنحكم بأية طريقة، من خلال هذه الفقرة:

«إن بريتنباخ، حسب ما هو معلوم، شاعر. ولربما كان شاعرا. وهو لم يعد اليوم سوى خطيب متصنع تأخذه المبالغة: فلا توجد لديه عاطفة حقيقية ولا شفقة اصيلة على الفلسطينيين، فهو المسكون بالفراغ المصاب بوسواسه، لا يستطيع الا ان يقيس فداحة متشائمة، لكنه، وهو العاجز عن الكف عنها او عن التراجع الى الوراء، يعارض بالتصعيد وبالمزايدة (ولنقل بالمناسبة، ان هذا يصف بدقة آلية القرار لدى ادولف هتلر، الذي كان يقيد نفسه بكلمته ويتحدى المستقبل على هذا النحو، بمعنى انه كان يعلن ان قراراته السيئة غير قابلة للتراجع لأن قلبه كان أجوفاً..).

ان العبارة الموضوعية في الاخير بين قوسين دالة: «هذيانات الاحتقار». دلالتها لا حيث يضعها السيد لانزمان، بل هي في قلبه الشخصي. واذا كان لبريتنباخ الحق في لكمات المقارنة المنحطة مع هتلر، فلأنه، من بين الثلاثة الذين شنع بهم السيد لانزمان، الصوت الذي يملك صلاحية اكثر من سواه. فريتنباخ يعلم، بالتجربة، كيف يتعرف، في وضعية التمييز العنصري التي يعامل بها الفلسطينيون، على وضعية كانت وضعيته هو في افريقيا الجنوبية، بلده. فبتصديه للتمييز العنصري بزواجه لا بالكلمات المعارضة فقط، عرف التهديدات بالقتل وسنوات طويلة من الاعتقال. وبخلاف السيد لانزمان، يعرف بريتنباخ عم يتكلم ويعبر عنه بلغة اخوية تجاه الفلسطينيين، لكن دون بغض الاسرائيليين، لأنه ليس قاسيا الا مع قادتهم.

الشيء الوحيد المؤلم (بالنسبة لي) هو ان اعلم ان هؤلاء الكتاب الثلاثة قبلوا مصافحة شمعون بيريز، السياسي الانتهازي الأشد خيانة في زمننا. لكن هذه الالتفاتة كانت بالتأكيد جزءا من السياحة الانسانية التي يؤاخذهم السيد لانزمان عليها قبل ان يتفوه بغطرسته العادية بهذا السؤال الساحق والأخير:

«لماذا، مثلا، لم يقل مخبروكم، يا سيد بريتنباخ، ان اشجار الزيتون المجتثة هي التي كانت توجد على جانب الطريق؟ فالقناصة يتربصون خلف أوراق الشجر ثم يفرون، بعد تنفيذ عملهم».

هل رأى السيد لانزمان في وقت ما شجرة الزيتون؟ ألا يعلم أنها لا تغرس مثل الدلب وأن مداها لا يمكن أن يقدم إلا مخبأ عابرا. إن الديمقراطيين الاسرائيليين الأقوياء نزعوا من أشجار الزيتون حقولا بكاملها لا صفوفا، وذلك بهدف العقاب والاغتصاب والاحتقار. انهم اختصاصيون في العقاب الجماعي. اما فيما يخص القناصة المتربصين، فإن على السيد لانزمان، الذي وضع فيلما عن الجيش الاسرائيلي، ان يعلم انهم كانوا ينجون بصعوبة من آلات الالتقاط الفائقة التطور. يكفي التفكير في الاغتيالات الموجهة لقادة فلسطينيين بواسطة صواريخ ذكية، والتفكير ايضا في أن الجيش الاسرائيلي يؤكد انه نجح، بوسائله، في ادارة حرب نظيفة في الأزقة الوسخة لنابلس وجنين.

برنار نويل

ترجمة: محمد بنيّس

المكان هو المنفى أم الزمان

«حوار مع نصر حامد أبو زيد»

لا يحتاج الدكتور نصر حامد أبو زيد إلى تقديم، وإن كان الأمر مفارقة مؤسية. ذلك أن شهرته جاءت عن طريق السلب، لا عن الطريق الذي يليق بجهده الفكري . فبالإضافة إلى اجتهاد عميق وعقل لامع، عطف أبو زيد اجتهاده الفكري على القضايا السياسية والاجتماعية المعيشة، نافراً من «الحياد المعرفي»، ونافراً أكثر من الاجتهاد الموسمي، الذي يقول الشيء ونقيضه. وعلى الرغم من كلمات سلبية جاهزة وميسورة، فإن نصر ينتسب إلى النسق الفكري الإسلامي المستنير، الذي يؤمن بالعقل وهو يقرأ النص، ويؤمن أكثر بقراءة النص المتغيرة، ذلك أن فكراً يجترّ غيره لا لزوم له. لم يكن غريباً أن يصيبه ما أصاب غيره من المجتهدين المستنيرين، وإن كان «السياق» جعل عقابه أكثر شدة. ولعل السياق، الذي يحتفي بالبلاغة ويزجر غيرها، هو الذي استولد الخطأ والخطيئة من كتابه «نقد الخطاب الديني»، متجاهلاً كتابه «مفهوم النص»، ذلك أن الكتاب الأول لمس سلطات سياسية واقتصادية معينة، كما لو كانت «الخطيئة» تصدر عن نقد «المصالح» لا عن قراءة «المعتقدات».. وواقع الأمر أن نصر حامد أبو زيد لم يهاجم أحداً، بل قام بشيء أكثر بساطة وبراءة، هو الدفاع عن حق الإنسان في الوجود والعيش الكريم والتفكير السليم.

| ما هي ملامح البيئة الاجتماعية والفكرية، التي ولد فيها، وشبّ وترعرع، الدكتور نصر حامد أبو زيد؟

|| نشأت في قرية مصرية عادية، تشبه كل القرى المصرية، تلك هي قرية «قحافة»، في الوجه البحري في الدلتا، قرب مدينة طنطا. حيث السيد البدوي، والشيخة صباح، وأولياء الله الصالحون. أما الأب فهو فلاّح تحوّل إلى تاجر، كان يمتلك أرضاً صغيرة باعها وأقام محلاً صغيراً للبقالة. أبي هذا كان متعلماً، أما الأم فهي مصرية تقليدية عادية. والأب والأم يرعيان ستة أخوة وأخوات، وأنا أكبرهم.

كانت نشأتي دينية، حيث الكتّاب، وحفظ القرآن. مات الأب في سنٍ مبكرة، وكنت حينها في الرابعة عشرة من عمري، حيث كنت بالكاد حصلت على الإعدادية. دخلت مدرسة الصنايع، حيث تطلب وضعي في الأسرة اختصار التعليم من أجل الحصول على وظيفة، فبعد وفاة الأب أصبحت رب أسرة في سن مبكرة جداً.

لقد نجحنا، أمي وأنا، في حماية الأسرة وتعليم الأولاد، طبعاً بجهد كبير، بكل قصص الكفاح اليومي ومعاناة الحياة الاجتماعية. بعد ذلك وفي سنٍّ معينة، قررت أن أعيد ما انقطع من التعليم، باختصار، حصلت على الثانوية العامة ودخلت الجامعة، وتخرجت بتفوق، وأصبحت معيداً. هناك، تحوّل مسار حياتي من فنيّ لاسلكي مدة اثنتي عشرة سنة، إلى معيد في جامعة القاهرة.

تابعت الدراسات العليا في الماجستير، ثم سافرت إلى أمريكا لمدة سنتين وأنا أحضّر للدكتوراه، وبعد الدكتوراه سافرت إلى اليابان مدة أربع سنوات، حيث اكتسبت خبرات ثقافية متنوّعة، ورقّيت إلى أستاذ مساعد دون أية مشكلات، حيث كنت أنجزت كتاب «مفهوم النص»، وهو من أهم الكتب التي رُقّيت على أساسها إلى أستاذ مساعد. بعد ذلك رجعت إلى مصر، ونشأت المشاكل في سياق التقدّم والترفيع إلى درجة أستاذ..

| كيف تكوّن وعيك الديني، وما الأسباب التي جعلتك تنقد الخطاب الديني لاحقاً، ومن هم الأساتذة الذين أناروا لك طريق النقد، والدعوة إلى تأويل جديد للنصوص؟

|| في الحقيقة، وعيي الديني هو وعي أي طفل في قرية، يذهب إلى الكتّاب، الذي هو مركز التعليم التقليدي في حفظ القرآن، ويذهب إلى الجامع للصلاة، حيث يحرص الأبوان على تنشئة طفلهما تنشئة دينية وأخلاقية صحيحة. وهكذا لم يكن هناك فرق بين وعيي الديني ووعي أي طفل في القرية. إلا أن الطفل عبر ذلك يتعلم القراءة والكتابة، في قرية معظم أهلها أميّون، وهكذا تنشأ للطفل مهمة القراءة لأناس مهتمين، في تلك الفترة، بالقضايا السياسية في ظروف الحرب العالمية الثانية، والثورة المصرية، ومشغولين بمتابعة الأخبار حيث باتت هذه الأمور ذات شأن يومي لكل فرد في القرية المصرية، وكانت الوسيلة الوحيدة لذلك الأمر الصحف والجرائد، حيث كان الراديو في بداية الانتشار، وغير مُتاح للجميع. كان الطفل أو الصبي فينا يتمتع بكونه قارئ القارئ، فالفلاحون يشترون الجريدة «الجورنال»، (وهذه تجربة من الضروري أن تجد من يكتب عنها).. يقول الفلاح: «تعال يا ابن حامد»، ويجلس ابن حامد ويقرأ للفلاحين، وابن حامد حينها لم يكن يفهم ما يدور من قضايا سياسية، لكن، من خلال قراءة الأخبار، وعلى سبيل المثال، صفقة السلاح من تشكوسلوفاكيا، السد العالي، البنك الدولي.. كان ابن حامد يطلع دون وعي على هذه المشكلات. وكان الفلاحون يتناقشون، شكل المشهد: أنت تقرأ لهم، لكن حقيقة الواقعة أنك تتعلّم منهم.. أنا أعتقد أن جزءاً أساسياً في وعيي المبكّر، تكوّن هناك، صحيح أنك مُتعلم، لكن، أنت تتعلّم في اللحظة التي تتصوّر فيها أنك تُعلّم، وحتى الآن أنا أتعلّم من طلابي في نفس لحظة كوني أستاذاً، أتعلّم منهم؛ سواءً في المحاضرة، أو نتيجة حواري معهم. لقد ألّفت كتابي مفهوم النص أثناء تلك الحوارات.. الآن أقرأ ذكريات طفولتي وأرى المكونات الأولى..

أما الوعي الديني فكان مرتبطاً بأبٍ يعلمني ألا أكون إنساناً خانعاً للسلطة، أية سلطة. هناك بعض الأعراف التقليدية في القرية، منها مثلاً، أن تقبل يد أيّ أب، والدي كان يرفض، ويقول لي: لا تقبّل يد أيٍّ كان، وكان له منطقه في ذلك، فتقبيل اليد يدفعك لحركةٍ أقرب للركوع، والركوع هنا لغير الله. كان في هذا الأمر شكل من أشكال التعليم الذي كانت أبعاده راسخة في وعيي، وبالتالي سلوكي.

فمرة جاء أحد طلابي، وأنا فخورٌ به جداً، جاء ليحمل حقيبتي حسب عادةٍ كانت جارية في مصر، وهي

أن يحمل الطالب حقيبة الأستاذ، ويقول: أنا أساعدك لأنك أستاذي. لقد كان هذا مرفوضاً من قبلي، هذا، مثلاً، درس في المكونات «...» ومثالٌ آخر، اصطدمت مرةً مع الشيوخ في المسجد وأنا في مطلع شبابي، يومها تقدّمت لرفع الأذان في المسجد، فأذنت الأذان الشرعي للإخوان المسلمين، الذي هو بدون تنغيم، حيث كنت في بداية إعجابي بالإخوان، فاحتج الناس عليّ، وأذكر أنني قمتُ بالرد على الذي انتقدني قائلاً: أنت جاهل، وكنت كما أسلفت ما زلت صبياً صغيراً، وكان الثمن أنني ضُربت، حيث ذهب الرجل واشتكى لوالدي الذي ضربني بدوره مشيراً إلى أنه لا يجوز أن تقول لرجل كبير: أنت جاهل. طبعاً كانت هناك جرأة، وطبعاً ردّي كان فيه «قلّة أدب». تلك أيضاً إشارة للمكونات الأولى كما أسلفت.

أما تجربة الكفاح في الحياة، بعد موت الأب، فكانت شاقة جداً، خاصة في مجتمع لا توجد فيه ضمانات اجتماعية؛ تجربة شاقة جداً، ولكنها تعطيك الفرصة لتعيش حياة الجماعة بزواياها وخفاياها..

أعتقد الآن أن تقديري للمرأة، وتسفيهي لمسألة أن المرأة نصف الرجل، نابعٌ من أنني أتكلم عن أمٍّ، لا أستطيع أن أفكّر بها على اعتبارها نصف رجل، في حين أراها تساوي مئات الرجال. أعتقد أن وعيي المبكر بهذا الخصوص نابعٌ من نظرتي لتجربة أمي، فهي لم تكن تعرف القراءة والكتابة، بل لا تعرف شيئاً عن الحياة خارج البيت، أنظر إليها قبل موتها بعدة سنوات، وهي تتكلم مع أساتذتي الذين كانوا يزوروننا بعد حصولي على الدكتوراه، أتساءل: هذه السيدة ذات السابعة والخمسين، هي كائن اجتماعي، كيف يُمكن حرمانه من حياته الاجتماعية، وكيف يُمكن أن يُسلب طبيعته ككائن اجتماعي؟ كانت أمي تجلس وتتناقش مع الأساتذة إلى أن ماتت في الثمانينات.

| في هذا السياق، ألا ترى أن قانون الأحوال الشخصية في معظم البلدان العربية، ينطوي على إجحاف كبير للمرأة؟

|| هناك ظلم بشع، رغم بعض الإصلاحات هنا وهناك، الشكل الذي أتصوره للقانون، أنه يجب أن يؤسس على مبدأ المساواة، يجب الخروج من إطار الفكر التقليدي، وحتى تخرج عن إطار الفكر التقليدي، عليك أن تدخل إلى الأساس، وأن تعتمد على القراءات المعاصرة، لأن حقوق المرأة مهدورة أعتباراً من أول شروط عقد الزواج، حتى تعقيدات الطلاق، مروراً برعاية الحضانة ومآل الأطفال. والأنكى من ذلك أنه في كل هذه القوانين يُغيّب الطفل، ففي كل مرة يتم فيها مناقشة حقوق الرجل وحقوق المرأة، لا توجد مرة حصلت فيها مناقشة لحقوق الطفل، الطفل الذي يتزوج أبوه امرأة أخرى، فنحن نعلم ذلك الانشطار الذي ينشأ لدى الطفل، عندما ينفصل أبوه عن أمه، وندرك المهانة التي تطاله وهو يرى امرأة أخرى تحتل مكان أمه، لكأن الطفولة ليست جزءاً من قوانيننا.

باختصار، قوانيننا ليست قوانين أسرة، هي قوانين ذكر وأنثى. هذه القاعدة يجب أن تكسر، يجب الحديث عن قوانين الأسرة، حيث الطفل جزء جوهري وأساسي فيها. علينا الخروج من أزمة الفكر التقليدي، وسيطرة المؤسسة الدينية في صنع هذه القوانين. نحن بحاجة إلى قوانين مدنية، خصوصاً في مجتمعات متعددة الأديان، الأحكام القانونية على الأسرة المصرية تفرض قانوناً إسلامياً مثلاً على الأقباط، أنا برأيي أن هذه مشكلة. هذه مشكلات قانونية، مشكلات مرتبطة بالمجتمع المدني، ومشكلات مرتبطة بمشروعية السلطة، ومشكلات مرتبطة بمدى فاعليات التمثيل، تمثيل الناس، التمثيل الشعبي.. إلخ.

في الحقيقة أن غياب المرأة من الواقع الاجتماعي يؤدي إلى إضعاف كل فعالياتها، المرأة يستخدمونها أحياناً، حتى تتحقق بعض الأمور السياسية، وعندما تتحقق يتم إلغاؤها، مثلما حصل في الثورة الإيرانية على سبيل المثال. ولكن منذ البداية كنت أقول: إن قضية المرأة قضية اجتماعية وليست قضية دين، ليست قضية نصوص دينية، ويجب أن نناقشها بعيداً عن هذه النصوص، وأيّاً كانت هذه النصوص في إطارها التاريخي، علينا أن نستنبط أبعادها الإنسانية، أكثر مما نستنبط أبعادها التاريخية، التي تتكلّم عن ذكر وأنثى. إلا أن التغيير في القوانين وحده، لن يُحدث التغيير، دون وجود مناخ اجتماعي ثقافي يدرك الفرد فيه، رجلاً كان أو امرأة، حقوقه ويطالب بها. باختصار، لا بد من تغيير الثقافة السائدة في هذا الجانب، فالقوانين بدون وعي عام لا تفيد شيئاً، وكل ذلك لا يُلغي أهمية وضرورة تلك القوانين.

| لنتحدث عن الأسباب التي جعلتك تنقد الخطاب الديني لاحقاً؟

|| **الأسباب التي جعلتني أنقد الخطاب الديني، هي أنني تربيت على عدم وجود سلطات، لقد نشأت نشأة دينية، وبالتالي أنا لست ضد أن يعيش البشر وفق تراثهم الديني، إلا أن تطوري أخذ مناحي غريبة جداً، أنا ابن ثورة ١٩٥٢، بقيت أحلم، مع طموحاتي الخاصة، بكل القواعد التي قرأتها في المبادئ الستة المشهورة، فأنا أنتمي لهذه الثورة في السلب والإيجاب.**

في العام ١٩٥٤ كان عمري أحد عشر عاماً، حينها تمَّ اعتقال الأخوان المسلمين بسبب محاولة الاعتداء على حياة جمال عبد الناصر، إلا أنه تمَّ اعتقال أناس في قريتنا، لا يمكن أن تكون لهم أية علاقة بتلك المحاولة، وأنا أعرفهم شخصياً، الأخ إبراهيم رجب مثلاً دخل السجن وخرج منه من غير ذنب، شاهدته لأول مرة أمام حانوت والدي بعد خروجه من السجن وقد فقد ابتسامته، أنا كنت حينها طفلاً، كنت أسمعهم يقولون: لكن ليس هذا هو إبراهيم الذي كان قبل السجن، شيء ما حصل لإبراهيم في تجربة السجن. وبعد عدة شهور مات، حزنت كثيراً و«زعلت» من ثورة ١٩٥٢، وقلت: الناس الذين حاولوا الاعتداء على حياة عبد الناصر يستحقون القتل، ولكن لماذا هؤلاء؟ ولماذا الأخ إبراهيم؟ من هنا بدأ تعاطفي مع الأخوان المسلمين، وبدأت قراءة سيد قطب، كان إعدام سيد قطب في الستينات بالنسبة لي وما يزال خطأ كبيراً، سيد قطب كتب، ولكن لم يحمل قنبلة، رغم كون كتاباته قد تُرجمت إلى قنابل فيما بعد، ولكن في النهاية سيد قطب كتب كُتُباً. وهنا كنت منشطراً بين الثورة الاجتماعية والاشتراكية، التي قامت من أجل الناس، وفي الوقت ذاته تقهر الناس، وبالتالي كان جمال عبد الناصر وما يزال بالنسبة لي، بقدر ما أحبه، بقدر ما أكرهه. وعندما كنت في سورية أنتقد عبد الناصر، كانت الناس «ستأكلني»، لأن الناس هناك لم تعش عبد الناصر الوجه الآخر، بل عاشته الرمز والحب، ولغاية العام ١٩٥٦، باستطاعتك القول: إن سيد قطب كان يُمثّل عندي الإسلام في كتابته عن الإسلام والعدالة الاجتماعية، وفي نفس السياق يمكن ذكر، اشتراكية الإسلام لمصطفى السباعي، الإسلام والغرب، ولكن ليس الإسلام بالمعنى الذي يُطرح به الآن باعتباره هو الحل، إنه الإسلام كقوة لصنع الإنسان، وخلق الإنسان الفرح المبتهج، في مجتمع متدين، هو الإسلام المفتوح، الإسلام الاشتراكي إذا صحّ التعبير، إسلام أبو ذر الغفاري، واليسار في الإسلام، الذين كانوا هنا إخوان مسلمين ليس بالواقع الحزبي، بل بواقع وفكر نهضوي في أرض إسلامية. طبعاً في هذا الوقت، كان الإخوان المسلمون يدعون للتنظيم، وكنت حينها تحت رقابة المباحث وتحت التساؤلات، وتعرّضت لمواقف، إنما لم أُعتقل، لكن

طوال الوقت كنت قلقاً وخائفاً من الاعتقال. وحصلت الهزيمة، ومات عبد الناصر، والهزيمة كانت تجربة مريرة وجرحاً لم يندمل، لكنني لم أقبل أبداً مقولة: إن سبب الهزيمة هو الابتعاد عن الدين، سبب الهزيمة برأيي، غياب الشعب، غياب المشاركة، غياب الديمقراطية، وليس الابتعاد عن الإسلام. وعبد الناصر هنا لم يكن ضد الإسلام، بل كان ينطلق من أرضية دينية تفهم الإسلام باعتباره دين البشر.

ومن هنا لم يكن عندي مشكلة في فهم هذه المسألة، ولكن كان عندي مشكلة في اضطهاد الأخوان المسلمين في السجون والمعتقلات، أنا أعلم أن الشيوعيين كانوا معتقلين أيضاً، كانت المسألة مَن يحكم على مَن. الأمر الذي أحدث التشتت لديّ، وأحدث عندي تناقضاً حاداً، وجود خطاب إسلامي ليس له علاقة بالخطاب الإسلامي السابق، هناك تناقضات، فالأزهر أنتج كتباً عن الإسلام والاشتراكية، الإسلام والقومية العربية، الإسلام والميثاق، عشرات الكتب.. ثم حصل الانفتاح الاقتصادي، وبعدها جاءت زيارة السادات للقدس، واتفاقيات كامب ديفيد، وصار الإسلام الشائع هو: الإسلام وحقوق الملكية، الإسلام والسلام.. وأذكر أنني كنت دخلت الجامعة العام ١٩٦٨، حيث المظاهرات ضد الحكم وضد الهزيمة وما تركته من نتائج.. وبدأ السؤال عندي عن معنى الإسلام، ورأيت تحوّل معنى الإسلام في المجتمع المصري، أو تحولات المعنى في المجتمع المصري، وبدأ السؤال يلح، بما أنني مسلم، ماذا يعني الإسلام؟ هل هو دين الاشتراكية والعدل، أم هو دين حماية الملكية الفردية والسلام؟ هل هو دين الجهاد ضد العدو الصهيوني والاستعمار والإمبريالية، أم هو دين السلام ؟ هذا التناقض في الفكر الديني والتحوّل المفاجئ عند الأشخاص أنفسهم، والخطاب الديني الراديكالي لاحقاً.. وقام السادات بالإفراج عن الإخوان المسلمين، وتوجّه للقضاء على الشيوعيين والناصريين، أصبحت مدركاً هذه الصراعات، وأنا أدخل أكاديمية الجامعة، حيث الانشقاقات بين الطلاب وبين الأساتذة، وبدأت أعمل على إنجاز الماجستير حيث كان الموضوع «قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة»، وأدركت المشكلة لدى من يعمل في حقل الدراسات الإسلامية، وكنت أعرف قضية طه حسين، ومحمد أحمد خلف الله، كنت أعرف وأقول: ما الذي يحثني إلى الدخول في هذه الأرض الشائكة، ولماذا هذا الاختيار الصعب؟ أنا أريد أن أصبح باحثاً وليس شيخاً.. إنما هذا الذي حصل.. واخترت مكاناً بين الدراسات الإسلامية والبلاغة واللغة «المجاز في القرآن عند المعتزلة» وهذا أدخلني في قضية المعنى، واختلاف المسلمين حول المعنى منذ العصور المبكرة، والصراع بين المعتزلة والحنابلة والأشاعرة. إذاً الصراع حول المعنى ليس الحاضر فقط، بل مسألة التاريخ، ومعنى ذلك أن ذلك الصراع حول المعنى هو صراعنا السياسي، والاجتماعي والاقتصادي، صراع مصالحنا، لكن تحليلي لفكر المعتزلة لم يكن تحليلاً لاهوتياً، لأن الفكر اللاهوتي خارج من الأرض. وأذكر أن هذه الرؤية لم يكن أستاذي «عبد العزيز الأهواني» موافقاً عليها، إلا أنه لم يقمعني، وقال: أنا لا أوافق على عمل أبو زيد ولا أتفق معه، ولكني لا أرفضه. وبعد ذلك تمضي السنوات لنكتشف أنه تبنّى النهج نفسه.

المهم أن موضوع الماجستير عمّق وعيي في المشكلة، المشكلة في المعنى الديني، والمعنى الإسلامي، المعتزلة يقدّمون معنىً إنسانياً، والحنابلة يقدّمون معنىً مغلقاً، ينتمي إلى التاريخ ولا ينتمي إلى الواقع. من هنا قررت أن أعمل الدكتوراه. كانت الخبرة العلمية وكذلك الأسئلة متوفرة لديّ، لأني دخلت الجامعة وأنا في سنٍّ متقدم، كان ذلك بعد اثنتي عشرة سنة في العمل والحياة، كان سؤالي: هذا هو المعنى الديني وخلافات

المعنى الديني، لدى اللاهوتيين؛ أقصد المعتزلة الذين يفكرون طبقاً لمقتضيات العقل والمنطق، فلماذا لا أبحث عن المعنى الديني لدى الروحانيين، لدى الصوفية؟ وكان موضوع الدكتوراه، «تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي». وأمضيت خمس سنوات في العمل الشاق، وكانت النتيجة في النهاية أن ابن عربي صوفي كان يزعم أنه يسبح في الكون، ولكن رجله كانت في التاريخ في الأندلس، ولمّا ترك الأندلس ورجع إلى المشرق. هنا تتلمس الواقع، فحتى التصوف بالمعنى الروحي الذي يحاول أن ينفصل عن الواقع، هو مزروعٌ بأرض الواقع. وأن ابن عربي وهو يطرح دين الحب والإنسانية، كان يحلّ إشكالية الصراع الطائفي والديني والعرقي واللغوي في الأندلس، وكذلك في المشرق، لكن في النهاية قدّم «يوتوبيا»، وكان هذا مهمّاً. لكن عندنا إشكال بالمعنى الديني، بالمعنى الإنساني، ما هي العلاقة بالمعنى الإنساني، وكيف ينبثق المعنى الإنساني في الكتاب المقدس؟ لا بد أن المعنى الإنساني ينبثق في التاريخ، ولا بد للمقدس أن يتأنسن، وأن لا يبقى على حاله ما دمت تستنبط المعنى، وهنا نشأ سؤال مفهوم النص، لأنني عندما أتحدث عن المعنى، يجب أن أحدّد مركز المعنى، أقيسه، أعرف كيف تكوّن هذا المركز، هل تكوّن خارج التاريخ أم تكوّن في التاريخ؟ ومن هنا توصلت إلى نتائج عن مفهوم النص، كل هذه النتائج التي توصلت إليها تمَّ تكفيري بسبب عدم فهمها، وأدى ذلك إلى الخلط بين التاريخي والزماني، أي أنه أصبح فلكلور، هنا طبعاً الخلط البشع بين التاريخ والزمن في وعينا، إن الزمن هو لحظة تمرّ، أما التاريخ فهو صيرورة. هنا كنت خالفت الخطاب الديني حول القرآن، وعلوم القرآن بالمعنى التقليدي، كيف نقرأها ونستنبط منها الدلالة والمغزى. هنا كانت النتائج التي توصلت لها عن القرآن، أن النص التاريخي يجب أن لا نفهمه خارج التاريخ، وأنه نص لغوي، وأن قداسته أيّاً كانت، مرتبطة بالمصدر لا بالبناء.

انطلاقاً من كوني باحثاً ومواطناً ولست موظفاً عند حزب، (أنا موظف طبعاً كأستاذ في جامعة القاهرة، وهذا يعطيني بعض الاستقلال عن الموظف الموجود في مؤسسة أخرى)، وكلما تعمّقت في الخطاب الديني، وهو ليس فقط خطاب علماء الدين، فالخطاب السياسي أصلاً خطاب ديني، وبتحليلي، اكتشفت أن جوهر الخطاب الديني، وكذلك السياسي، ينبثق من ادعاء امتلاك الحقيقة المطلقة، فعندما يخرج رئيس الجمهورية للناس يقول لهم: أنتم تتكلمون كلاماً لا تفهمونه، لأنكم لا تملكون الحقائق، وهذا خطاب مشترك في العالم العربي، فالمثقفون والصحافيون يقدمون خرافات من منظور أنه ليس لديهم حقائق، أما الآخر صاحب الخطاب الديني والسياسي فيقول: نحن عندنا الحقائق، ونتصرف وفقاً للحقائق وعلى أساسها نتخذ القرار، من غير أن يقول من أين اكتشف الحقائق! وأنت تقول أنا عندي الحقيقة وأنت جاهل، إنها منظومة الحاكمية عند أبو الأعلى «المودودي» نفسها .

نقد الخطاب الديني في الكتاب الذي أنجزته، كما قال لي أحد الأصدقاء، لم يبقِ لي صديقاً. أنت تنقد السلطة السياسية، وتقول: إن خطابها خطاب ديني، وتنقد الأزهر وتقول: خطاب ديني، وتساوي بين كل هؤلاء وبين الخطاب الإرهابي.. إذاً من الذي سيدافع عنك؟ أنت دخلت في دائرة العداء للجميع.

قادني نقد الخطاب الديني للدخول في قضية المرأة، لأن قضية المرأة موجودة أيضاً في الخطاب الديني. أما قضية المرأة وعلاقتها في تجربتي كإنسان، وما علاقتها في نقدي للخطاب الديني، فالنقد هو سلاحي الوحيد، وأنا لا أرى أي باحث له سلاح غير النقد. وأياً كانت النتائج المحتملة، كلّنا نعاني حتى إذا

استخدمنا سلاح النقد ضد السلطة التي نؤيدها، لأننا نستخدم سلاح النقد ضد تسييد هذه السلطة، وليس بالضرورة لهدمها، لقد تساءلت بعد قرار الحكم، هل يمكن أن أعيد النظر، وهل يمكن أن أصل إلى تنازلات؟ إذاً ما الذي سيتبقى لي؟! أنا حياتي كلّها في الجامعة، مع تلامذتي، وشرفي كله هناك، شرفي بالمعنى العلمي والمعنى الشخصي، وإذا فقدت شرفي، فليس هناك أي تعويض.

عودة لموضوع المرأة وعلاقة ذلك بتجربتي كإنسان، ابتهال يونس (زوجة أبو زيد) رفضت أن يتكلم أي شخص باسمها، طُلقت وهي لم تطلب الطلاق إطلاقاً! المرأة الوحيدة في عالمنا الإسلامي، التي طُلقت دون أن تطلب الطلاق، في حين هناك مئات وربما ألوف النساء، ولعشرات السنين، يطلبن الطلاق في المحاكم، ولم يظفرن به! وهذه مفارقة. كان لابتهال موقف شجاع، قالت: أنا جزء من سيرة هذا الرجل، وأنا التي اخترته، وليس من حق أحدٍ في الدنيا، قاضياً كان أم غير قاضٍ، أن يتدخل باسمي من أجل حمايتي. والذي حصل بعد ذلك أنهم وصموها بالزنى، وأنها تعيش بالخطيئة.

هنا اجتاحني الألم على ثلاثة مستويات: المستوى الأول، أنهم يقولون عن ابتهال يونس زانية في مجتمع مسلم، وأنا مسلم، وبالتالي أعرف ماذا يعني هذا. أنا لا أتكلم هنا عن ابتهال يونس لأني أعلم كم هي قوية، ولكني أتكلم عن أم ابتهال يونس، عن أخوة ابتهال يونس، عن أسرتها، ماذا يعني أن يُقال عن ابنتهم زانية؟!

والمستوى الثاني، عندما قامت جامعة القاهرة بانتزاع كتبي من المكتبة، والمفارقة أن كتابين من تلك الكتب، كنت قد ظفرت بإجازتي الأكاديمية الجامعية عبرهما، هنا أيضاً ذهبت ابتهال لرئيس الجامعة، وقالت له: الحكم ضد نصر حامد أبو زيد وضدي أمرٌ مفهوم، أما سحب كتب نصر حامد أبو زيد وحجبها ومنعها، فهو مُحتقر ولكن ليس مفهوماً، والمستوى الثالث أو الجرح الثالث، فقد تجلّى بتدمير تلك الحديقة الصغيرة التي بدأت زراعتها مع الطلاب، الذين كانوا يعملون معي في الماجستير والدكتوراه في الموضوع نفسه، لقد تدمرت تلك الحديقة الطلابية، بعض هؤلاء الطلاب ترك الجامعة، وبعضهم تعرض للاضطهاد. وهنا عندما تسألني: هل أعود؟ نعم أريد أن أعود، لكن كيف أعود إلى أرض جدباء، فمن الذي سيعيد لي حقلي، ويعيد لي زهوري؟!

| ما الذي جعل موقف السلطة المصرية سلبياً، إن صحّ القول، أمام ما عرف بـ«قضية نصر حامد أبو زيد»، ولماذا لا يزال هذا الموقف على حاله حتى اليوم، بمعنى أنك لست متهماً كاملاً ولا بريئاً كاملاً أيضاً؟

|| هذه مشكلة القانون في مصر، هناك غابة قوانين، أنا لا أريد تبرئة السلطة المصرية، علماً بأن الحكم أضرّ بها؛ أورثها ضرراً في المؤسسات الدولية، فقد كان حكماً مفزعاً. السلطة كانت ترغب بإبقاء القضية مائعة، ينشغل بها الإسلاميون وغير الإسلاميين، كانت تريد لها أن تطول دون صدور حكم، ولم يتوقعوا أن القاضي سيصدر الحكم بهذه السرعة، والقاضي بذلك وجّه لطمة لهم، ورغم أني أعتقد أن الحكومة كان لها دور، إلا أنها حاولت احتواء الأمر بسرعة، لأن قانوناً جديداً قد انبثق؛ قانون الحسبة، وهذا القانون لم يكن موجوداً في القانون المصري، وهذا الأمر خلق إشكالاً للسلطة لم يزل قائماً حتى الآن، ففي اللحظة التي كانوا يريدون إيجاد حلٍ قانوني، أوجدوا قانون حسبة، كتبت يومها: قانون الحسبة مطية أراد الإسلاميون امتطاءها، وأرادت الحكومة إنزالهم عن ظهرها لتمتطيها هي، إلا أنها لم تعد مطية الآن.

الإجراءات هنا لم تكن بيد الأفراد، إنما هي في يد الادعاء العام، أي في يد السلطة، والسلطة في مصر لا تستطيع أن تتدخل في المحاكم، قد تتدخل إنما بطرق غامضة، لكن لا تستطيع التدخل في حكم أصبح ماثلاً، ولم أكن سعيداً لو أن السلطة تدخلت، إلا أنهم استطاعوا الوصول إلى حلول تلفيقية كالعادة، وهي وقف تنفيذ حكم التفريق، والسلطة المصرية كانت بين أمرين، هي غير كل السلطات، ففي حين أنها مدافعة عن الدين، وهذه مشروعيتها، وهي بالتالي تلتقي مع مسألة أن الدين مرجعية، هي في الوقت نفسه المدافعة عن الحريات، أو تبدو كأنها مدافعة عن الحريات، وهي هنا بمواجهة هذا التناقض، بحاجة لتقديم تنازلات.

طبعاً قضيتي لا تحتمل وضعاً كهذا، لأنها ليست قضية حريات فقط، وإنما هي قضية دين أيضاً، وقضية سياسة. فالسلطات التي فقدت مشروعيتها وغير القادرة على اتخاذ قرارات مبنية على شرعيتها، عليها أن تراعي هذه الاعتبارات والتنازلات، في ظل كم من التناقضات التي أشرت إليها. ولا حلّ لهذه التناقضات إلا بوجود سلطة شرعية، تعتمد على شرعيتها في بنائها القانوني، وفي بنائها المؤسسي. من غير هذه الشرعية، ستظل الحكومة تأخذ قليلاً من الشرعية من هنا، وقليلاً من هناك، لتلفق لنفسها الشرعية.

| هل تعتقد أن دعوتك إلى توحيد النص والسياق في قراءة النص الديني، هي التي جلبت لك المتاعب اللاحقة، أم أن هذه المتاعب صدرت عن سياق سياسي-ايديولوجي معين، لا علاقة له بما وصلت إليه في أبحاثك؟

|| المسألة كلّها تفجرت في سياق المصالح، فقد تناولت في دراستي للخطاب الديني ظاهرة توظيف الأموال في مصر، حيث لا يوجد بيت مصري لم يتضرر منها. والناس لم يستردوا ودائعهم بعد! ونقد الخطاب الديني في الأساس ليس له علاقة بصراعات المصالح، إلا أنه يكشف ما وراء الدين من دنيا. يكشف ما وراء لغة الدين التي تقال هنا وهناك من مصالح، وذلك عبر رد المعنى الذي يبدو أنه ديني إلى سياقه الاجتماعي والاقتصادي.. وهذا الأمر خلق نقداً شديداً خاصة لدى تناولي لظاهرة توظيف الأموال، التي أشرت إليها، وهذا لم يكن موضوعي بالأساس، لأني لست مختصاً بالاقتصاد. لقد ذكرته في المقدمة كظاهرة اجتماعية تعطي مبرراً لدراسة الخطاب الديني؛ لماذا عليك إعطاء مبرر لدراسة الخطاب الديني؟

الشيخ عبد الصبور شاهين، وهو أكبر مستشار لمؤسسة الريان، وهذه معلومة لم أكن أعرفها حين أنجزت الكتاب، فقد أنجزته في اليابان، ولم تكن لدي فكرة عمن يعمل مستشاراً عند من، وهذه ليست قضيتي لأني لست مخبراً، أنا فقط تكلمت عن الظاهرة. وعندما تقدمت للترقية كان عبد الصبور شاهين أحد أعضاء اللجنة، ولم يقلقني ما قيل عن انتمائه، حيث كنت أرى أن هناك ثلاثة أساتذة في اللجنة، ولم أكن أطمح لأنال تقريظاً من كل هؤلاء، وكنت أنتظر أن يكتب عبد الصبور شاهين تقريراً أكاديمياً، والذي حصل أن الاستشهادات التي أخذها من الكتاب، كانت مأخوذة من قراءته ثلاثين صفحة من الكتاب فقط، يعني لم تتجاوز المقدمة، وهذا يعني أنه لم يقرأ الكتاب، ومعنى هذا أن ما قرأه في المقدمة مسَّ عنده عصباً ملتهباً وتحول إلى ثور هائج، وكتب تقريراً ليس له علاقة بكل المعايير العلمية والأكاديمية، وكان على اللجنة أن ترمي تقريره في سلة المهملات.

إنما المناخ العام في عام ١٩٩٣ كان مناخ الدولة نفسها. وعبر قانون غابة، أدين نصر أبو زيد من غير نص عقابي، في حين يمكن لأي محامٍ أن يطلق سراح تاجر مخدرات بدعوى خطأ في الاجراءات. ووجود عبد

الصبور شاهين أرهب اللجنة، حيث استحضر الدين.

هناك فساد، والأساس بالقضية هو نقدي لشركات توظيف الأموال. هناك قضية سياسية، الناس في المجتمع المصري تتآلف وتتجمع لأسباب ليس لها علاقة بصواب الفكر أو فساده، وهكذا فقد وقف الإسلاميون جميعهم مع عبد الصبور شاهين، ووقف التنويريون كلهم مع نصر أبو زيد، ولم يكن لا أولئك ولا هؤلاء قد قرأوا أعمالي، باستثناءات قليلة كحسن حنفي مثلاً. أقصد في قولي: إن الدفاع أو اتخاذ موقف لم يقم على أساس جوهري، بل من خلفية سياسية، والشواهد التي أخذت من كتبي والتي اتكأ عليها الحكم، للأسف الشديد، لا تعكس أية مصداقية .

بعد ذلك طلب مني المحامون أن أصوغ الرد الأكاديمي، وهم يقومون بالرد القانوني. وعندما قرأت الحكم لأكتب الردود، شعرت أن ذلك القاضي يعتدي على عقلي، مزقت الأوراق كلّها، ونهضت غاضباً لأنه لم يكن بالإمكان الرد على تلك التفاهات.

| تدرّس منذ سنوات، أي بعد المنفى الاضطراري، في هولندا، ما هو منظور المستشرق الغربي إلى الإسلام، وما هي وجوه النص الديني الإسلامي التي عولجت بوضوح وإجادة تفوق معالجة المفكرين الإسلاميين لها ؟

|| الاستشراق في مجال الدراسات الاسلامية واسع جداً، عدا عن الأدب والتاريخ والجغرافيا والفلسفة. في مجال الدراسات الإسلامية والدراسات القرآنية ودراسات الحديث، وتاريخ الفقه والفكر، هناك تاريخ طويل جداً نشأ بِدايةً من شعور لدى الغرب، أن الاسلام يشكل خطراً عليه، نتيجة للامتداد التركي في أوروبا، وكان الهدف من الاستشراق، هو كيف تدرس ذلك الاسلام لتتفادى خطره. ظهرت ردود فعل ايجابية، ففي الثلاثينات تُرجمت دائرة المعارف الاسلامية؛ وتعليقات لعلماء مسلمين، وكانت قد ترجمت بأمانة، الامر الذي أسس لحوار ايجابي. ولكن وبالتدريج ومع استقلال المؤسسات الأكاديمية عن أصولها الكنسية، بدأت الأكاديميات تطورمناهجها معرفياً، وهكذا تخلت الدراسات القرآنية عن كثير من الأسئلة والافتراضات المرتبطة بأصل القرآن، وأخذت تتعامل مع القرآن على أنه كتاب المسلمين، وأن له بنية وله تاريخ ودلالات، وكل ذلك يُدرس بشكل موضوعي.

وسؤال أصول القرآن في المسيحية واليهودية لم يختف تماماً، إنما لم يعد هو الخطاب السائد، وحصل تطور في دراسة الأنواع الأدبية في القرآن؛ القرآن كإطار ثقافي وأدبي، يعكس أطراً ثقافية وأدبية ومعرفية، في المنطقة بشكل كامل. هنا استفاد المستشرقون من عمل العلماء المسلمين المعاصرين، وبدأت دراسات في جماليات القرآن، والذين قاموا بهذه الدراسات هم المستشرقون ذوو الصلة بالدراسات الأدبية والنقدية المعاصرة. وطبعاً هناك مستشرقون لا يزالون في دائرة التحليل الفونولوجي. كنت نظمت ندوة في العام ١٩٩٨ في جامعة لايدن عن الدراسات القرآنية على أبواب القرن الواحد والعشرين، وكان هناك محور عن الدراسات الأدبية، كنت العربي المسلم الوحيد الذي ساهم فيه، فقد كان الآخرون من ألمانيا وكندا وجنوب افريقيا، ويومها قلت: إن الدراسات القرآنية ستزدهر خارج الدراسات العربية، وخارج العالم العربي. أريد أن أقول: إن هناك تطوراً في الدراسات الاستشراقية، إنما للأسف الشديد نحن غير متابعين للترجمة كما ينبغي، لأننا كثيراً ما نتحسس من الغرب الذي يكتب عن القرآن. والحقيقة أن هناك علماء وعلماء يجيدون اللغة

العربية، وبعضهم أكثر استحقاقاً وجدارة بكلمة عالم من الخطباء والوعاظ عندنا. وكذلك دراسة الحديث النبوي، فقد تطورت بشكل مذهل في الفترة الأخيرة، من خلال بلورة نقد السند عند علماء المسلمين، وذلك من خلال إضافة عناصر تحليل معاصرة.

فمثلاً نقد السند عند العلماء المسلمين يعتمد على أمرين: أولاً التواصل بين الراوي والراوي، وذلك يقتضي ضمان أن هذا الراوي، لا بد أنه التقى بالراوي الذي ينقل عنه، وهذا التواصل هو الذي يضمن إلحاق المتن بالراوي الأول، والأمر الثاني يتعلق بإمكانيات ومؤهلات الراوي، سواء المؤهلات العلمية أو المؤهلات الأخلاقية، إلا أنهم لم يلتفتوا إلى الرويّ الشفاهي المتناقل عبر الأجيال.

| كيف يتم التعامل مع النص المقدس في الغرب، إنجيلاً كان أم توراة، وما أشكال تداخل الأدب والفلسفة في هذا الحقل المعين من الدراسات.

|| أعتقد أن النص المقدس بالمعنى الديني لم يعد موجوداً كمفهوم في الدراسات الأكاديمية، هو موجود في الدراسات اللاهوتية طبعاً، في الكنائس اللاهوتية، وبعض الجامعات ذات الطابع اللاهوتي. ولكن، مقدس بأي معنى؟ هل هو بمعنى أن كل كلمة فيه هي كلمة الله؟ طبعاً لا، لأن التوراة والأناجيل هي كلمة الله، ولكن كلمة الله التي صاغها البشر. فاللاهوت المسيحي يتبنى أربعة أناجيل، ناهيك عن الأناجيل المنحولة. في دراسة القرآن علينا ألا نتوقع من مستشرق أن ينطلق منه كنص مقدس، وهو نفسه ليس لديه نص مقدّس. النص مقدس عند المسلمين، وأنا احترمه من هذا المنطلق كباحث، ولا أشك بقدسيته. ولكن من حقي أن أعمل على تحليل تاريخي للّغة، كيف تكونت لغته؟ ولا يوجد هناك تناقض بين تحليلنا للنص كنص تاريخي، وكوننا نؤمن بقداسته من حيث مصدره، لا من حيث بنائه اللغوي، ولا من حيث صياغته أحياناً. لأنه كانت لدينا قراءات، وهي تلك التي حرقها عثمان بعد تدوين مصحفه. وما زال الاختلاف بين تلك المصاحف موجوداً في كتب التراث، إلا أن ذلك ليس ضمن معرفة عامة، ولا ضمن التعليم الديني للأسف الشديد. وقد كان ذلك معروفاً لدى العلماء في بداية القرن الماضي، أما الآن فالآخر لا يعرف ذلك، وإذا كلمته عن اختلاف المصاحف سيكفّرك، وسيقول لك: هو مصحف واحد، وإذا تكلمت عن نقد الحديث، يقول لك: الأحاديث الصحيحة موجودة في البخاري، كل ذلك بسبب الاسترخاء المتأتي من الكسل العقلي. وحتى البخاري فقد نقده ابن حجر مثلاً. نحن نحتاج لبعض الجرأة، ويجب أن نستفيد أيضاً من إجراءات البحث الحديثة، لكي تمكننا من الوصول إلى مستويات أعمق في تحليل تراثنا. خاصة فيما يرتبط بالنصوص الدينية، مقدسة نعم، ولكن معناها إنساني. وآن الأوان أن نقول: نحن نختلف حول المعنى، ولا نختلف حول المطلق، لأن المطلق لا أحد يعرفه، وادعاؤك بأنك تعرفه يضعك في منطقة الألوهية، وبالتالي يكفّرك بمعنى ما. إذاً هناك اختلاف في التاريخ واختلاف حول المعنى، وإجراءات الاختلاف حول المعنى، اختلافات معروفة... الجزء الاجتماعي، واختلافنا الاجتماعي، واختلافات مصالحنا.. إلخ..

| كان لك في مصر قضية قوامها مواجهة الفكر التقليدي، وردّ أنصار هذا الفكر عليك، ما هي القضية التي تعيشها الآن، أي: ما هو موقف المثقف المسلم، أو المرتبط بالثقافة العربية – الإسلامية، من المواقف الغربية من الإسلام، والتي تتوزع عليها غالباً العنصرية والأحكام المسبقة؟

|| عندما سافرت لأوروبا قلت مبكراً: إنني كنت مشغولاً بعدو واحد، والآن أنا مشغول بعدوين، لأن درجة

التزييف في الخطاب العام والخطاب الإعلامي عالية جداً. وحتى لدى بعض المسلمين الذين يذهبون إلى الخارج ويتكلمون عن الإسلام. وكان هناك مشهد مع «تسليمه نسرين» الكاتبة البنغالية، حيث تصديت لها بعنف غير مألوف لدي، ذلك لأنها مسلمة وتتكلم عن الإسلام ويؤخذ بكلامها، في حين أنها لا تعرف شيئاً عن الإسلام. وكثير من المسلمين جهلة، وأنا تصديت للجهل. أما بالنسبة للآخر الأوروبي، فأنت تتصدى بردود فعل أقل، في لقاءات مع رجال الدين، وفي المنتديات والمحاضرات العامة تلمس هناك تعصباً، لكنه قابل للتفكيك، لأنك أمام عقل قابل للاستماع. هذا هو الفرق بين التعصب هنا والتعصب هناك. هنا أنا أقصد الحوار، وهكذا ترى أنه أصبح لدي دور مزدوج، وهذا سبّب عبئاً كبيراً. والذي حصل بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر أيلول، أن المسائل أخذت شكلاً أبشع على المستويين، فإذا أنت انتقدت الفكر التقليدي، يقال لك: أنت متحالف مع الغرب ضد الإسلام، وإذا أنت انتقدت الغرب يقال: إنك أصولي وتدافع عن أسامة بن لادن، الأمر الذي دفعني للاعتكاف ثلاثة أشهر في مكتبي، وإلى تغيير رقم هاتفي، وإلى الإيعاز لسكرتيرتي بأنني غير موجود. وقررت أن أحزم أشيائي وأعود إلى مصر. فقد كان من المستحيل أن ترجئ مشروعك النقدي، وتدخل معركة هناك ومعركة هنا. كيف أخاطب المسلمين: يا أيها المسلمون يا أهلي انظروا إلى المرآة، فالأوضاع ليست جميلة كما تعتقدون، وأقول للغرب: يا أيها الغرب انظر إلى المرآة فأنت مسؤول عن كثير من هذه المشكلات، وهذا الدور كما ترى شاق جداً، إلا أنني قررت ألا أتخلى عنه، وكنت عنيفاً أحياناً في نقدي للغرب، لدرجة أنني اتهمت الولايات المتحدة أنها هي التي أهدت الإسلام أسامة بن لادن وليس نحن، وهذا صحيح.

في هولندا كانت ردود الفعل جميلة جداً، أدرك الناس دور الغرب في إعاقة تطورنا، الغرب هنا بالمعنى السياسي، والاقتصادي والاجتماعي، كان دوره بشعاً، طوال الوقت تدخّل الغرب كي يفرض علينا سياساته، ويخلق لدينا ردود فعل تدفعنا للاحتماء بالتراث، وهذا ما حصل في القرن الثامن عشر والتاسع عشر والعشرين، ويحصل الآن بالوتيرة نفسها.

هنا، ماذا يفعل المفكّر المصرّ على التمسك بسلاحه النقدي، عندما يلقى الرفض والاتهام من أهله، ويلقاه من الآخر في الآن نفسه؟ هنا الغربة الحقيقية، والذي يخفف من حدّتها أنك تستطيع في مجالك الأكاديمي أن تعقد حواراً حقيقياً، وعندما تخرج إلى الإطار العام تصرّ على منهجك النقدي، وعندما تكتب في العالم العربي تصر أيضاً على منهجك النقدي، وكل هذا يضعك في مأزق.

| ما مدى نفوذ «المنظور الصهيوني»، وهو نقيض للموضوعية المعرفية، في دوائر الاستشراق والباحثين في الشؤون العربية والإسلامية في الغرب؟

|| النفوذ الصهيوني لا يقف عند النفوذ السياسي فقط، فاليهودية بصهيونيتها أصبحت جزءاً من بنية الوعي الأوروبي، وهي جزء من بنية الوعي الأميركي بالضرورة، بحكم أن المهاجرين البروتستانت الذين غزوا أميركا كان غزوهم على أساس أسطورة أرض الميعاد وإقامة مملكة الله، الأسطورة تحققت، وإسرائيل تمثل الأسطورة المصغرة التي يجب أن تتحقق، من هنا يأتي التأييد الأمريكي لإسرائيل، وهو ليس تأييداً سياسياً وتأييد مصالح فقط، إنما هو أعمق من ذلك، في أوروبا، المسألة تصل إلى هذا الحدّ، بدليل أن أي نقد لإسرائيل، يُفسّر على أنه نقد لليهود. وفي هذا السياق عليك أن تبذل جهداً، وتؤكد أنك لست ضد اليهود،

وأنك تنتقد إسرائيل كدولة سياسية علمانية. لكن في الوعي العام، اليهودية بصهيونيتها جزء من الوعي المسيحي، وليس فقط، البروتستانتي، طبعاً الكاثوليكي أيضاً.. والمواطن العادي في أوروبا يأخذ هذا الأمر على أساس قضية مُسلّم بها، وأن لليهود الحق في أرض فلسطين، وطبعاً ليس اليهود الذين كانوا يعيشون فيها تاريخياً مع العرب، بل حق اليهود الذين جاؤوا من أي مكان في العالم. وعندما تسأل عن حق السكان الأصليين الذين كانوا هناك، قبل إنشاء الكيان الصهيوني، وليس حق هذا من كندا وذاك من هولندا، يقال لك: إن ما حصل منذ عام ١٩٤٨ خلق واقعاً جديداً، فهناك أناس ولدوا على تلك الأرض، وأصبحنا نواجه مشكلة مشابهة لمشكلة البيض في جنوب أفريقيا، فهم في الأصل وافدون، إلا أنهم استمروا وتواصلوا وصار لهم أسر وعائلات، وهذا التأثير موجود في البنية المعرفية الأوروبية كما أسلفت. وبعض الأكاديميين المحترمين يتأذّون عندما نقول مثلاً: إن إسرائيل دولة نازية، لأن النازية عندهم هي الشرّ، ولا يمكنك أن تناقش ذلك، لأنني قلت في إحدى محاضراتي: إن إسرائيل تعيد إنتاج النازية، قام أحد الأساتذة بالاحتجاج رسمياً لدى الجامعة. لقد حاولنا أن نقوم بدعوة جارودي وإدوار سعيد إلى جامعة لايدن وندعو حاخام أمستردام ونعقد مناقشة، قالوا لي: لماذا؟! الجامعة ستحترق إذا حدث ذلك! ضحكت وقلت: الأفضل إذن أن أرجع لجامعة القاهرة.

| كيف تنظر إلى مشكلة المنفى بعد أن عشتها فعلياً، وما هي دلالة الوطن عندك اليوم؟

|| أنا أتساءل: المنفى هل زمان أم مكان؟! أنا أعتقد أن المنفى ليس مكاناً، لأن التواصل مع المكان لم يعد مشكلة. وأقصد المكان الذي هو الوطن، أنا أشاهد ذلك الوطن عبر كل الأصدقاء الذين يأتون إلى أمستردام، أتواصل معهم عبر الإنترنيت أو الهاتف .. إلخ .. برأيي أن الزمان هو المنفى، أن تعيش في زمان لا تنتمي إليه، ذلك هو المنفى. أنا لا أنتمي إلى المكان، وعدم انتمائي للمكان يجعلني من غير قبر، هنا في هولندا أتجول في المدينة وأتوه، مرة زارني شاعر العامية المصري «زين العابدين فؤاد» وتهت وأنا برفقته بجولة في المدينة، وقام هو بإرشادي، قال لي: أنت لا تعيش في هولندا بل تسكن فيها، وأعتقد أنها عبارة دقيقة، المنفى زمان وليس مكاناً، إلا أنني أعتقد أنني تغلبت على هذه المشكلة منذ سنوات، فأنا أستحضر المكان في الأحلام، في الفترة الأخيرة أصبحت أشم رائحة المكان، فالمكان هنا ليس القاهرة، وجامعة القاهرة. المكان قريتي، المدافن، أذهب لقراءة الفاتحة، ألتقي بأخي وأختي، وأشاهدهما.. هناك.. أعمل زيارة.

حاورة في دمشق: سعيد البرغوثي

Martin Bernal, Black Athena Writes Back,
(Duke University Press, 2001)

أثينا السوداء تكتب ثانية

قراءة في كتاب مارتن برنال

علي الشوك

برنال يرد على منتقديه

بعد سنوات على صدور الجزأين الأول والثاني من كتاب (أثينا السوداء) لمارتن برنال، صدر له أخيراً في عام ٢٠٠١ كتابه (أثينا السوداء تكتب ثانية)، بدل الجزأين الثالث والرابع من كتابه الأول، اللذين وعد بهما القراء، ولعل لبرنال مبرره في صدور هذا الكتاب، لأنه يردّ فيه على نقاده الذين انبروا للتصدي له ولنزعته المناصرة للمركزية الأفريقية، أي التحزب لما هو أفريقي، في مواجهة المركزية الأوروبية. وكنت أنا من بين من خاب ظنهم، للوهلة الأولى، في هذا الكتاب الجديد، بعد أن كنت أتطلع الى الجزأين الموعودين. لكن رأيي تغير بعد قراءتي الكتاب، وإن كنت لا أزال أنتظر الجزأين الآخرين.

كان الجزء الأول من (أثينا السوداء) مكرساً بعامة لتتبع ومناقشة الدراسات والكتابات التي تعالج التأريخ الحضاري اليوناني، ومناهجها، ونظرتها للحضارة الاغريقية، التي كانت في معظمها تضرب على وتر المعجزة اليونانية.

أما الجزء الثاني فيدخل في التفاصيل التأريخية، في محاولة للبرهنة على وجود جذور «سمراء» أو «سوداء» بالذات لهذه الحضارة، مع أن برنال أشار في كتابه الجديد إلى أنه كان يفضل أن يكون عنوان كتابه (أثينا الأفريقية) بدلاً من (أثينا السوداء)، إلاّ أن الناشر فضل العنوان الأخير. وسبب تفضيل برنال أثينا الافريقية على السوداء يعود إلى أن كلمة «السوداء» لها مدلول لا يرتبط أو يقترن عند الأوروبيين والأميركان (البيض) بالمصريين. لهذا اعترف بأن العنوان (أثينا السوداء) كان مضللاً إلى حد ما.

كان كتاب (أثينا السوداء) امتداداً للأبحاث التي تعترف بالتواصل الحضاري، وتؤكد على الجذور الشرقية للحضارة اليونانية، وبطلان المزاعم القائلة بالنقاء والمعجزة اليونانيين. ومن الجدير بالذكر أن اليونانيين أنفسهم كانوا يعترفون بالتواصل الحضاري، وبدَيْنهم لمصر، وفينيقيا، وبابل، الخ. لكن الأوروبيين في العصر الحديث تنكروا لهذه الحقيقة، لتبرير سياستهم العنصرية تجاه الشعوب التي استعمروها، باعتبارها شعوباً دونية لا ترقى إلى مؤهلات وكفاءات المجتمعات الشمالية، التي ابتكرت الفلسفة والمنطق والرياضيات الإقليدية حتى في العصر القديم (أي في اليونان القديمة). بيد أن بعض الأصوات المنصفة كانت تندّ هنا وهناك مؤكدة على التواصل الحضاري، وعلى شرقية اليونان، جغرافيةً وحضارةً، وعلى أن الفلسفة اليونانية، والذهنية التنظيرية، كان لهما ممهدات شرقية، في أقل تقدير.

ومن بين أبرز من أكد على هذه الحقيقة فيكتور بيرار Victor Berard، الذي أصدر في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين دراسات قدم فيها أدلة على الجذور الفينيقية لكثير من الأسماء الجغرافية، والتأريخية، والأسطورية اليونانية. وفي الخمسينات من القرن العشرين، وقبلها، قدم سايروس غوردن Cyros Gordon عدداً من الدراسات حول بعض النقاط المشتركة بين هوميروس والكتاب المقدس، وحول الخلفية المشتركة بين الحضارتين اليونانية والعبرية (والسامية بعامة)؛ وحاول فك رموز أقدم كتابة كريتية (Linear A)، وتوصل الى أنها سامية غربية، رغم أن ذوي النزعة الأوروبية المركزية لم يقبلوا تفسيره. على أن أهم دراسة عن الجذور السامية للعديد من المعالم الحضارية اليونانية كانت Heleno semetica لمايكل أستور Michael Astour. وأشهد بأنني وجدت هذا الكتاب من بين أثمن الكتب التي صدرت في هذا الإطار، رغم أنه حورب وهُمش من ذوي النزعة المركزية الأوروبية، الذين يتمتعون بنفوذ قوي في العالم الأكاديمي - هنا ركز أستور على الجذور الكنعانية والعبرية والرافدينية للحضارة اليونانية، بما في ذلك الحضور السامي (أي الاستيطان) في إيجة وعلى البر اليوناني.

أما مارتن برنال فقد أكد على الجذور المصرية (القديمة) لهذه الحضارة. ولا شك أن هذه الآراء تخضع إلى الخلفيات الثقافية لكتّابها. فغوردن وأستور متخصصان باللغات الساميّة. أما برنال فيذكّرنا بأنه حفيد - من جهة أمه - للعالم المعروف بالمصرويات Alen Gardiner.

ولعله، لهذا السبب، كان ملمّاً ومهتماً باللغة المصرية القديمة، مع أن اختصاصه هو العلوم السياسية. وقد وجد منتقدوه في ذلك منقصة. لكن برنال يلمّ أيضاً بعدد من اللغات القديمة والحديثة، إلى جانب اهتماماته التأريخية العميقة والعريضة، كما سنرى. لهذا كان لخلفيته - اللغوية - المصرية دور في الصبغة المصرية للحضارة اليونانية، كما يذهب إليه كتابه (أثينا السوداء). لكن بعض نقاده يرون أن التأثير السامي (الفينيقي بخاصة) على الحضارة اليونانية كان أكبر من المصري. وهو رأي له قوته، وإن كان برنال ركز على العصر البرونزي (علماً بأن التأثير الفينيقي في العصر الحديدي - الذي ابتدأ في حدود ١١٠٠ ق. م. - كان هو الأبرز). ويبقى هذا الموضوع خاضعاً للنقاش، لأن التفاعل الحضاري كان قائماً في منطقة شرقي البحر المتوسط كلها منذ العصر البرونزي، وحتى قبل ذلك.

في مقدمة كتابه الجديد، يشير برنال إلى ردود الفعل (في الأوساط الغربية) تجاه (أثينا السوداء)، التي كانت سلبية في إطارها العام، وأن عدداً صغيراً من الخبراء كان متعاطفاً مع مشروعه؛ ومع ذلك، مع أن ردود الفعل السلبية كانت هي الطاغية، إلاّ أن أصحابها شعروا بأن الموضوع كان مهماً وجديراً بالنقاش. وهذا بالفعل ما تمخض عنه كتاب (أثينا السوداء) بجزأيه. لقد حرك عدداً كبيراً من المهتمين بالشأن الإغريقي، وبصراع الحضارات، الشعار أو الموضوع الذي طرح على بساط البحث بعد زوال الأنظمة الاشتراكية في أوروبا في ١٩٨٩. وكان أبرز رد على (أثينا السوداء) كتاباً بعنوان (Black Athena Revisitedj)(*).. وهو مجلد كبير صدر في ١٩٩٦، يضم مجموعة مقالات كتبها عدد من الباحثين البارزين من ذوي الاختصاصات المختلفة. والكتاب في مجمله يتعرض بالنقد لأفكار وأطروحات برنال، كان بعضه عنيفاً.

لقد هاجم البعض من منتقدي برنال المنحى العام لأثينا السوداء من منطلق أكاديمي بحت، والبعض الآخر جمع بين البحث الأكاديمي والدوافع السياسية، التي وصفها برنال باليمينية.. وكان هذا الرد عنيفاً، وقد أقنع عدداً

* عودة إلى أثينا السوداء.

كبيراً من الخبراء والمثقفين بالحجج التي طُرحت في الكتاب، أي (عودة إلى أثينا السوداء)، كما يقول برنال نفسه في مقدمة كتابه الأخير. بيد أن كتابه هذا، ورديفه الآخر (Debating Black Athena) هما محاولتان لتحدي ومناقشة هذه المناقشات أو الحجج المطروحة في (عودة إلى أثينا السوداء).

ربما نُظر إلى برنال كباحث أو مؤلف ذي نزعة «متطرفة»، على غرار إدوارد سعيد في كتابه (الاستشراق)، الذي كان يضرب على وتر العنصرية الأوروبية. هنا، أيضاً، اتُّهم برنال بأنه كان مُغالياً في اعتباره الباحثين في الكلاسيكيات (أي مؤرخي الحضارة اليونانية) عنصريين وحتى لا ساميين. هذا في حين يؤكد John Baines، أحد المسهمين في كتاب (عودة إلى أثينا السوداء) على أن غالبية الباحثين في الكلاسيكيات المعاصرين لا يشاطرون أساتذتهم وأساتذة أساتذتهم آراءهم العنصرية والمعادية للسامية.

من جهة أخرى، يثير Baines المسألة المتعلقة بمصداقية «الأجداد» (الأسماء التأريخية الأسطورية المؤسسة للمدن الدول)، التي انحدرت إلينا عن طريق الأساطير. وهو موقف لا يعارضه برنال بصورة عامة. لكن ينبغي التمييز بين الأساطير في ضوء إخضاعها إلى الوقائع والحقائق، والأدلة التأريخية والأركيولوجية (الآثارية). على سبيل المثال، يشير برنال إلى أن الحكايات حول الاستيطان الهكسوسي لليونان يمكن أن تكون مقبولة، في ضوء الأدلة الآثارية واللغوية، مع أننا اهتدينا إلى قصة هذا الاستيطان عن طريق الأسطورة اليونانية، التي تروي كيف أن (دانوس) وبناته الخمسين هاجروا من مصر إلى اليونان، وهناك أسس دانوس مُلكاً في أرغوس Argos اليونانية. ويرى عدد من الباحثين، بمن فيهم مايكل أستور ومارتن برنال، أن هذا يمكن أن يشير إلى هجرة الهكسوس إلى اليونان: أستور يعتقد أن الهجرة تمت بعد طرد الهكسوس من مصر (في حدود ١٥٦٧ ق. م.)؛ أما برنال فيرجح أنها تمت في بداية حكم الهكسوس لمصر (أي في حدود ١٧٨٦ ق. م.). ولا نريد أن ندخل في هذه التفاصيل الآن، لأننا سنحاول العودة إلى هذا الموضوع في مناسبة أخرى، عند الكلام على الحضور السامي في اليونان.

يعتقد لورنس ترْتل Lawrence Tritle، (أحد كتّاب «عودة إلى أثينا»)، بأن برنال «عالم سياسة وليس مؤرخاً». ومع أن برنال أكد مراراً على أنه تعامل مع الكلاسيكيات وتأريخ وادي الرافدين كبرّاني، إلا أنه لم يصرح بمثل ذلك في ما يتعلق بالتأريخ بصورة عامة. ويعترف بأنه تلقّى تعليماً جيداً في التأريخ. فقد درس اللغة الصينية في كيمبردج على يد مؤرخين بارعين. ودرس في بيركلي وهارڤرد على يد مؤرخَيْن مثقفين لامعين، هما جوزيف ليڤنسون وبنجامين شوارتس. وقرأ أطروحته، التي أهلته للحصول على منحة دراسية في الكلية الملكية في كيمبردج، عدد من المؤرخين اللامعين في تلك الكلية. وكانت أطروحته عن التأريخ الثقافي والعلاقات الحضارية. وفي كيمبردج كان على صلة مع مؤرخين مثل جون دَنْ، ومارك أُلْڤِنْ، وموززْ فنلي، وفرانسيس هسكل، وأريك هوبسباوم، ونيكولاس جارداين، وجيفري لويد، وجوزيف نيدهام (العلاّمة المختص بالحضارة الصينية)، الخ.

ثم يتساءل برنال: «ماذا استفدت من هذه الصحبة الجليلة؟ لا شك أن هذه الصلات وضعتني في قلب التقاليد الانكلو ـ سكسونية». ولأنه عاش في تلك الفترة في الستينات أيضاً، فقد شهد هو ومجايلوه النزعة الوضعية المسرفة. وفي كيمبردج في الستينات أصبح هو وأمثاله شديدي الحساسية تجاه الأهمية المركزية للمعرفة السوسيولوجية. وباتوا يشكّون في كل المزاعم التأريخية، ومن ثم في جدوى البحث عن البرهان. ومع ذلك، لم

ينشد هو ومعاصروه النسبانية المطلقة؛ فقد كانوا، ولا يزالون، يؤمنون بأن بعض السرديات والتفاسير التأريخية أفضل، والأخرى أسوأ، وصاروا يميلون إلى الاعتقاد بأن هذه لا ينبغي أن تُصنّف بأنها «صحيحة» أو «غير صحيحة»، بل تندرج في إطار ما يدعوه برنال بـ «المعقولية في اطارها التنافسي».

على أن ثْرِتل نعت برنال بأن مقتربه مشابه للتنكر لنسبية آينشتاين والعودة إلى فيزياء نيوتن. وهنا يعترض برنال على هذا المنهج في النقد، لأنه لا يرى مسوّغاً للمقارنة بين التأريخ والفيزياء. وينعى ترتل على برنال أيضاً أن تهجمه «النزق والمفرط في طابعه النقدي» على ما أسماه بألـ Besserwisserei (وتعني «أن الباحثين المعاصرين يعرفون أكثر من القدماء») «ينطوي على جهل أساسي بمنهجية الأفكار التي تكمن خلف البسرفسراي. وهي متجذرة في الفكر الإيطالي (وليس الألماني)، لا سيما في فلسفة التأريخ عند Giambatista Vico». ومثل العديد من نقاد برنال، يؤكد ترتل على أن منقوده يبالغ في مصداقية المؤرخين القدامى. وكمثال على ذلك أن ترتل يتهم برنال بأنه يقرأ هوميروس ككتاب تأريخي. إلا أن برنال يرى أن هذه التهمة غير واردة، لأنها أشبه بالتأدية إلى المحال. فهو، في جميع كتاباته، يعتبر هوميروس «شاعراً ملحمياً»، ويؤكد على أن الشعر يكتب في مستويات مختلفة وهو بطبيعة الحال ينطوي على جوانب كثيرة من الغموض. وهو يعتقد أن الوظيفة الأساسية للأساطير هي تفسير للطبيعة المعاصرة والنظام الاجتماعي وتبرير للأخير. لكنه يعتقد أيضاً أن الأشعار والأساطير تنطوي في كثير من الأحيان على معلومات تأريخية حقيقية، وفي بعض الأحيان يمكن مقارنة بعض هذه الأساطير ببينات من مصادر أخرى، كالآركيولوجيا، والوثائق المعاصرة [لها]، والشواهد اللغوية التالية لها، والأشياء المستقلة الأخرى.

ويأسف ترتل لأن برنال يرى أن العنصرية البيضاء مرعبة أكثر من العنصرية السوداء. وهنا يشير برنال إلى الفارق العميق بينهما حول أهمية السلطة. لكن ترتل أشار أيضاً إلى قول برنال من أنه «يمقت العنصرية بكل أنواعها». كما ينتقد برنال لأنه لم يهتم كثيراً بمغزى كلمة eleutheria اليونانية التي تعني «حرية». يعيبه أولاً لأنه أخفق في اعتبارها تنطوي على جانب من الأهمية، وثانياً لأنه يعتقد أن هذه فكرة يونانية بحتة، وردت عند هيرودوتس في القرن الخامس ق. م. هذا في حين يؤكد برنال أن ترتل جانَبَ الصواب في اعتقاده بأن «الحرية» كانت اجتراحاً يونانياً ظهر في القرن الخامس ق. م. فلقد كانت معروفة في مجتمعات عديدة أخرى بما فيها وادي الرافدين القديم، وسوريا، وفلسطين، ومصر. وسيشير في موضع آخر إلى أن الكلمة السومرية للحرية هي "amargi".

ويعرب برنال عن ارتياحه لأنه يتفق مع ترتل حول الصلات الكثيفة في شرقي المتوسط في العصر البرونزي الأخير، مؤكداً على أن من شأن هذا وحده أن يعني أن إنكار الاستعارات اللغوية الكثيرة من اللغات المصرية والسامية الغربية إلى اليونانية غير معقول. فقد سرّه مثلاً أنه يؤيد الزعم القائل باستعارة لفظة "citos" اليونانية الدالة على «الحنطة» من اللغات الأفروآسيوية (أي السامية ـ الحامية). لكن ترتل ينعى على برنال أنه يقلل من شأن الاستعارات اليونانية من السامية الغربية، ويركز على الاستعارات من مصر. وإذْ يعترف برنال بأنه لم يوفِ هذا الجانب حقه ـ في الجزء الأول من أثينا السوداء ـ إلاّ أنه أشار في مواضع أخرى إلى أن التأثير الفينيقي على إيجة كان في العصر البرونزي أكبر من التأثير المصري.

ولعل الخلاف الأساس بين ترتل وبرنال هو أن الأول يرى أنه ما لم يقدم المرء برهاناً على الصلات فلا ينبغي له

أن يفترض وجودها. وهنا لا يتفق معه برنال، على الأقل في الأماكن والتواريخ المشار إليها. ذلك أن شرقي المتوسط بقعة صغيرة والمرحلة الزمنية طويلة، ونحن نعرف الآن أن السفن كانت تمخر في المنطقة منذ أوائل العصر البرونزي على الأقل. لذا لا يرى برنال أي سبب لافتراض العزلة. وستعتريه الدهشة إذا لم تكن هناك صلات حقيقية بين إيجة والسواحل الأخرى في شرقي المتوسط في بحر الألفي عام بين ٣٠٠٠ - ١٠٠٠ ق. م.

أما أديث هول Edith Hall فتفقد معظم ملاحظاتها أو انتقاداتها طعمها، لأنها تجنح إلى التشويه، كما يقول برنال. ويشير إلى أمثلة على مبالغاتها: احدى هذه المبالغات أنها تتهم برنال بأنه «يطلب منا أن نؤمن بأن الأغريق أنفسهم كانوا يعتقدون بأنهم تحدروا من المصريين والفينيقيين». وأنها تعتقد أن برنال يؤمن بحرفية الأساطير. وطبيعي أن برنال لم يُدخل في روع القراء أن اليونانيين أنفسهم كانوا يعتقدون بانحدارهم من المصريين والفينيقيين. كما أن من السذاجة أن يتصور المرء ـ أو قارئ برنال ـ أن هذا الأخير يؤمن بحرفية الأساطير. فهو يؤكد على أنه ليست كل الأساطير عن الأصول أو الجذور تنطوي على ذرة من الحقيقة. فبعضها حكايات بالكامل، وبعضها مستعار من شعوب أخرى. لكن من الواضح أن كثيراً من الأساطير عن الأصل ينطوي على عناصر «تأريخية».

مع ذلك، حتى الجانب التأريخي في الأسطورة لا ينبغي أن يعتبر بيت القصيد في منهج وأبحاث برنال، كما تتصور Edith Hall، إنه يعتبره مصدراً مهماً في المعلومات ينبغي دراسته ومقارنته بمصادر أخرى: آركيولوجية، ولغوية، ووثائق وصور من العصر. ويؤكد أن البحث في هذه المصادر الأخرى أقنعه بأن الأخبار القديمة ـ اليونانية ـ عن المستوطنات [الشرقية] قد تكون صحيحة. في هذه الحال، بالتالي، يرى نفسه مقتنعاً بأن الأساطير تنطوي على جانب من «الحقيقة». على أنه يعي جيداً أيضاً أن أي علاقة بين ما يؤمن به الاغريق حول ماضيهم و«ما حدث بالفعل» شيء محتمل، وليس ضرورياً، وأنه يدرك الفرق بينهما جيداً في ذهنه وكتاباته.

علم اللغة

من بين الاسهامات النقدية المهمة في كتاب (عودة إلى أثينا السوداء)، المقال الذي كتبه هـ. ياسانوف H. Jasanoff وألن نَسباوم Alan Nussbaum، الذي يضج بالعديد من التحديات، وجد برنال الحاجة إلى الرد على معظمها. ولعل أهم ما في الأمر أن تحدياتهما تتعلق بموضوع اللسانيات أو الاشتقاقات اللغوية التي ربما كانت تشكل مركز الثقل في المشروع التأريخي لبرنال بمجمله. فإذا كانت الصلات بين مصر والمشرق (السوري) من جهة، وإيجة من جهة أخرى، مستمرة ووثيقة كما يؤكد، فإن التبادل اللغوي لا بد أن يعكس هذه الصلات. ويذهب أيضاً إلى أن الكم الكبير للإستعارات اللغوية في اليونانية عن اللغتين الأفروآسيويتين، المصرية القديمة والسامية الغربية، يؤكد على عمق الصلة الحضارية. ويعترف بأن هناك استدارية في هذا الإطار، بيد أن لديه قناعة بأن كل سناد يدعم قضيته ـ من عالم الآركيولوجيا، والوثائق، والتقاليد واللغة الاغريقية ـ يمكن أن يكون له موطئ قدم راسخ، وأنها بمجملها تقوى على الطعن. لكن هذين الناقدين يعتبران نفسيهما مختصين وأنهما يتمتعان بمعرفة «علمية» تخولهما الاعتقاد بأن عمله، في إطار اختصاصهما [اللغوي] على الأقل، باطل. ويعتبرانه هاوياً عابثاً، لا يفهم المبادئ الأساسية للسانيات «العلمية».

ويغطي الفصل السادس من كتاب برنال (أثينا السوداء تكتب ثانية) حيزاً كبيراً بالمقارنة مع بقية فصول

الكتاب، لأن الأدلة اللغوية تشغل موقعاً مركزياً في أطروحة برنال التي تؤكد على أن مصر والساحل الشرقي للمتوسط كان لهما تأثير كبير على تكوين الحضارة اليونانية القديمة. ويعترف برنال بأنه عندما قرأ، في السبعينات، سايروس غوردن ومايكل أستور لأول مرة، استنتج أنه إذا كانت مزاعمهما حول المتوازيات الميثولوجية المتقاربة بين جنوب غرب آسيا ومنطقة إيجة صحيحة ـ كما يبدو ـ فإن صلات لغوية قريبة بين المنطقتين ستكون واضحة أيضاً. وهذا بالفعل ما توصل إليه في بحر العشرين سنة الماضية. لذا، كانت الحجج اللغوية مركزية في عمله بصورة ملحوظة.

ومما يثير فضول القارئ هنا أن عالم المصرويات جون ري John Ray وصف مقالة ياسانوف ونَسباوم بأنها «طعنة نابتة (في جثة برنال النازفة!)» أما عالم الساميات بيتر دانيلز Peter Daniels فقد صور الأمر بصورة مختلفة تماماً، حيث كتب في مقالته (لعبة الكلمات)، التي يصفها برنال بأنها رغم ذلك لم تكن إيجابية تجاهه: «إن نبرة هذه المقالة [المقصود بذلك مقالة الناقدين المشار إليهما أعلاه] تبدو أقرب إلى المناقشة اللامعتدلة... منها إلى المراجعة العامة... ربما أراد [ياسانوف] أن يُنظر إليه كديك رهان عند يمينيي «اللسانيين». ومع أن برنال يرى أن هذا التعليق قد يكون مبالغاً فيه إلا أنه يعتقد أن ياسانوف ونسباوم يبقيان قريبين إلى التقاليد الأكثر تصلباً في القرن التاسع عشر، تقاليد من دعاهم بالغراماطيقيين الجدد (في ذلك القرن). فهما يستعملان صيغاً من قبيل «في ضوء الحقائق التي نثق في صحتها»، ومن قبيل «إن ما يتعامل به الآخرون بشأن القارات المفقودة، يذكرنا بما يحققه برنال صواباً ـ أو خطأ ـ مع [الحروف] السواكن المفقودة». فهما يزعمان، على سبيل المثال، أن برنال يكنّ احتراماً لا حدّ له للأسطورة وتأريخ هيرودوتس، اللذين يصفانهما على صعيد واحد، وأنه لا يثق بأي باحث حديث ممن «كُتب له أن يولد بعد ١٧٥٠». وعلى هذا يردّ برنال مؤكداً أنه طالما عبر عن احترامه الجم للعديد من الباحثين في القرن العشرين، ليس فقط أولئك الذين يتفق معهم بصورة عامة، مثل مايكل أستور، وفيكتور بيرار، وڤالتر بوركرت، وغوردن تشايلد، وآرثر أڤنس Evans، وپول فوكو، وسايروس غوردن، وادورد ميير، واوسكار مونتيليوس، وبيتر والكوت، ومارتن ويست، بل مع من تتعارض وجهات نظرهم معه، مثل مارتن نلسون، وكولن رينْفرو.

ويعيد برنال إلى الأذهان هنا عدم اهتمام الغراماطيقيين الجدد (في القرن التاسع عشر) باللغات غير الأوروبية، مشيراً إلى أسبابه المعروفة: أولاً، لأنهم كانوا يعيشون في عصر رومانسي صارخ، فقد كانوا يؤمنون بالقوة الخلاقة للنقاء أو الصفاء والأهمية الفائقة للتطورات الداخلية. ومع أنهم رفضوا «العضوانية» أو التحليل البيولوجي الذي كان يلجأ إليه بعض من سبقهم، «إلاّ أنهم استمروا على اعتبار اللغة «شيئاً» مستقلاً عن الناطقين بها وخلفيتهم الاجتماعية»، وأكثر من ذلك كانوا يؤمنون بأن اللغات «أشياء مستقلة»، لم تختلط. ثانياً، كان الغراما طيقيون الجدد يعتبرون الناطقين باللغات الهندية ـ الأوروبية أكثر الشعوب فعالية في التأريخ؛ لذا، لم يعتقدوا بأن لغاتهم يمكن أن تكون متأثرة إلى حد كبير بأؤلئك الذين ينتمون إلى الشعوب الأقل دينامية... وهكذا.

وعلى غرار أجدادهما الأكاديميين، يسلط ياسانوف ونسباوم الضوء بصورة مطلقة تقريباً على مجموعة اللغات الهندية ـ الأوروبية، ويكرسان الكثير من «ألعاب المفردات» لعائلات هذه اللغات. ولا يخصصان سوى مساحة صغيرة للنظريات المتعلقة بالتفاعل اللغوي، لا بين اللغات المتباعدة، ولا التي تفتقر إلى صلات مشتركة. في هذا

الاطار يستشهد برنال بڤالتر بوركرت Walter Burkert، المتخصص البارز بالديانة الاغريقية.

«أصبحت اللسانيات اليونانية في مدار اهتمام المعنيين باللغات الهندية – الأوروبية منذ زهاء قرنين؛ مع ذلك يورث عملهم انطباعاً بأنه يشوّه الحقيقة. فكأن إعطاء اشتقاق كلمة يونانية في المعاجم القياسية، يعني إعطاء اشتقاق هندي – أوروبي. فحتى أبعد الإشارات – لنقل إلى الأرمنية أو اللتوانية – مدوّنة بكلّ حرص؛ أما الاستعارات المحتملة من السامية، فتناقش بفتور، وإما أن تهمل أو تُذكر بصورة عابرة، دون توثيق وافٍ بالمراد. وإنه لمعروف جيداً أن نسبة كبيرة من المفردات اليونانية تفتقر إلى أية جذور هندية – أوروبية؛ بيد أنه أصبح مألوفاً تفضيل صلات بجذور إيجية مزعومة أو متوازيات أناضولية، مما يقتضي التعامل مع عوالم مجهولة على نطاق واسع، بدلاً من البحث عن صلات مع لغات سامية معروفة...».

يناقش برنال منهجية ياسانوف ونسباوم ويقول إنهما بصفتهما تابعين مخلصين للغراماطيقيين الجدد، يستعملان المصطلحات القديمة الطراز والمنهج الوضعي للسانيات «العلمية»، و«ما قبل العلمية»، و«اللاعلمية». ويتأسس استعمالهما لهذه المصطلحات على الدقة اللفظية (Phonetic) المتقنة التي لاقت نجاحاً في العديد من الحالات المتعلقة بالعوائل اللغوية الهندية – الأوروبية، وسواها. لكنهما ينتقلان بهذه الإنجازات إلى أبعد من ذلك بكثير، ويضعان اللسانيات التأريخية بمجملها على صعيد واحد مع العلوم الطبيعية، كالجيولوجيا أو علم الفلك. فهما يقولان، على سبيل المثال، «إن القول بأن علماء اللسانيات «يفضلون» مقارنة e'rebos بنظائرها في الهندية – الأوروبية، هو أشبه بالقول إن الجغرافيين يفضلون الاعتقاد بأن العالم مدور». وهذه الكلمة، كما هو بيّن هي أصل لفظة Europe. ويؤكد برنال أن ياسانوف ونسباوم لا يشيران إلى أن الباحثين ظلوا يناقشون ويؤكدون على الأفضليات النسبية للاشتقاقات السامية والهندية – الأوروبية لكلمة e'rebos على مدى أكثر من قرن. إن هذا الضرب من الغطرسة الوضعية يجعل المؤلّفين يمدّيان(*) مصطلحاتهما المعادة صياغتها والتي تفتقر إلى التوثيق ويحيلان السلاسل الطويلة من التغيرات الافتراضية إلى حقائق لا تدحض. وقد يكون بعض افتراضاتهما صحيحاً، بيد أن بعضها الآخر أقلّ يقينيّةً بكثير وينبغي التخلي عنه إذا تعرض إلى تحديات معقولة. وهكذا، إذا صادفنا موازياً ساميّاً أو پروسيّاً قديماً لكلمة يونانية، فليس أكثر صواباً أو «علمية» أن نختار أوتوماتيكياً الپروسي القديم. يتعيّن على المرء أن يوازن بين الاحتمالات.

يقول ڤالتر بوركرت: إن اللغة اليونانية ترفض بصورة مطلقة استعمال الكلمات الأجنبية غير المكيّفة أو المحوّرة؛ إنها تُقْبَل فقط في صيغها المتمثلة (المكيّفة) بصورة تامة في اللفظ والإنثناء. من هنا لا وجود لوسيلة لاكتشاف الكلمات المستعارة: إنها تُزَيَّف وتختفي، مكيفة نفسها إلى جذور ولواحق (suffixes) اللغة اليونانية... ويلعب الاشتقاق الشعبي دوره في مثل هذه الإنمساخات، ولا يمكن الوقوف على قواعد للتطور اللفظي». ويؤكد برنال أنه يتفق مع هذا الرأي بصورة عامة، مع أنه يعتبر نفسه أقل تطرفاً. فهو يعتقد أن بعض المبادئ النظامية المحدودة موجود، ومن ثم هناك وسائل لاكتشاف الكلمات المستعارة.

الدقة و/أو التماسك المنطقي

كرس برنال الفصل السابع من كتابه للرد على روبرت نورتن، وروبرت پالتر Palter، وجونيس بلوك Jonise

* يعتبر أن الشيء المجرّد مادّياً.

Bloc، الذين ناقشوا آراءه حول الكتابات الأوروبية في العصر الحاضر. بصدد اسحاق نيوتن يقول برنال إنه هو وروبرت پالتر يُقرّان سوية بأن أفكاره بشأن مصر القديمة يتعذّر فهمها، وأنهما يتفقان على أنه كان يرى اليونان مدينة دائماً إلى مصر، لكن الخلاف بينهما يأتي حول موقف نيوتن من مصر القديمة فيما إذا تغيّر أم لم يتغيّر. فبرنال يرى أن هناك تحولاً من الولع بمصر في مرحلة الشباب إلى شيء أقرب إلى الرُهاب المصري في شيخوخته. ويعتقد أن سبب تزايد عداء نيوتن تجاه مصر إلى حد تصاعد رد فعله تجاه سپينوزا و«التنويريين الراديكاليين» يعود إلى تأثره بجون تولاند Toland وآخرين. والظاهر أن نيوتن في أواخر أيامه مال إلى تأخير تأريخ الحضارة المصرية وتقدم التأريخ الإسرائيلي عليها، وتفضيل دوره.

وكان برنال تطرق في كتابه السابق (أثينا السوداء) إلى موضوع العبودية، وفاجأ العديد من القرّاء بأسماء لامعة من بين المثقفين التنويريين في أوروبا وأميركا، ممن صدرت عنهم آراء عنصرية، بمن فيهم جون لوك، وجورج بيركلي، وديڤد هيوم، وڤولتير، وبنجامين فرانكلين، وجيفرسون، وكانط. هنا يعترض روبرت پالتر على ما يعتبره مبالغة من برنال في طرح المسألة بهذه الصورة، ويضرب على ذلك مثلاً في قول برنال: «كانت حدة وشيوع العنصرية الكولنيالية في أوروبا الشمالية وأميركا والدول الأخرى منذ القرن السابع عشر... أبرز من المعتاد». فهو يعلق بسخرية: «أي معتاد؟ ذاك الذي يعود إلى التأريخ الأوروبي السابق؟ أم كل التأريخ المدوّن؟ وما هي درجة تقويم – تقييم – العنصرية؟».

ويرى پالتر أن برنال كان مبتلى بهوس الحتمية الاقتصادية عندما أكد على أن العنصرية، بعد ١٦٥٠، «تصاعدت بتنامي الاستيطان في أميركا الشمالية، مع سياسته القائمة على إبادة الأميركان الأصليين واستعباد الأفارقة» التي «أثارت مشاكل أخلاقية» لا يمكن تخفيفها إلاّ بتبني «سياسة عنصرية متطرفة». ويقول پالتر: «هنا يتخذ [برنال] موقفاً – على ما يبدو دون أن يفهمه بوضوح – بشأن مسألة لا تزال موضوع نقاش حاد حول العبودية الأميركية، فيما إذا كانت العبودية أدّت إلى العنصرية أم العنصرية أدت إلى العبودية».

ويعتقد پالتر أن برنال يعتقد بأن العبودية هي التي أدت إلى العنصرية. هذا في حين يؤكد برنال على أن ذلك مجانب للصواب.

لكن برنال يعترف بفضل روبرت پالتر في نقده وفي عمق وجهات نظره وبصيرته. ويرى أن نقده إياه بشأن فشله، هو برنال، في الإشارة إلى عداء ديدرو وڤولتير لمصر كان مبرراً. ومع ذلك، انطلاقاً من حرص پالتر على أن يبقى متمسكاً بالموضوعية، فقد حاول تلطيف موقف الأخير، أي ڤولتير، في قوله، أي قول ڤولتير: ليس هناك أكثر صدقاً من القول اللاتيني المأثور: «لقد تعلم المصريون من البابليين، واليونانيون من المصريين».

ثورة واحدة أم أكثر؟

كرس برنال فصلاً لكتاب ڤالتر بوركرت Walter Burkert (الثورة الاشتراقية): تأثير الشرق الأدنى على الحضارة اليونانية في العصر الأركائي (القديم) المبكر. وهذا العنوان هو الترجمة الإنكليزية للكتاب من الألمانية. ذلك أن بوركرت يؤمن بأن التأثير السامي على الحضارة اليونانية كان كبيراً في أثناء «المرحلة الاشتراقية (orientalizing)»، التي تمتد عُرفاً بين ٧٥٠–٦٥٠ ق.م. فهو يعتقد بقوة أن التأثير الشرقي الرئيسي على اليونان جاء من المشرق (الساحل السوري) ووادي الرافدين، وليس من الأناضول. ولم يقتصر، كما كان الباحثون

التقليديون يزعمون، على الأساليب الفنية، والأبجدية. فقد لاحظ أن هناك مؤثرات سامية مهمة على ملحمتي هوميروس وشعر هزيود، وكذلك على الأساطير والديانة اليونانية بعامة.

وقد أصبح العنوان أكثر دراماتية، بعد أن تغيّر في الترجمة الإنكليزية من الألمانية، بإيعاز منه، من «العصر الاشتراقي» إلى «الثورة الاشتراقية». كما أن المحتوى ازداد سعة. وقد أشار بوركرت إلى أن أحد الأسباب التي تكمن وراء الهوى المعادي للجذور الشرقية كان «ضرباً من الشعور بعدم الارتياح» نجم عن الاكتشافات المثيرة للحضارات القديمة حول حوض البحر المتوسط. لقد ضببت هذه الاكتشافات «الصورة عن النزعة الهلينية الخالصة المنفردة بذاتها، التي أعلنت عن ظهورها المعجز مع هوميروس». وهكذا إن «العديد من اللقى الشرقية التي عُثر عليها في المعابد اليونانية الكبرى بقي – ولا يزال بعضها باقياً – دون أن ينشر». وبعض هذه المواد جاء مباشرة من فينيقيا وقدّم نماذج للصنّاع اليونانيين لتقليدها. ونعرف عن طريق هيرودوتس أن التجار المصريين والأناضوليين، بين ٧٥٠ – ٥٥٠ ق. م. كانوا يرسلون هدايا ثمينة إلى المعابد اليونانية. وتأسيساً على الكتابات الطليعية القيّمة لباحثين من أمثال مارتن ويست Martin West، وبيتر والكوت Peter Walcot، أكد ڤالتر بوركرت على امتلاء الملاحم والديانة اليونانية بالمواضيع الشرقية، ومع أن هذين الكاتبين – ويست ووالكوت – هما الآخران يميلان إلى اعتبار المرحلة الرئيسية للتأثير هي العصر الأركائي Archaic، إلا أنهما أكثر انفتاحاً إلى التأثير الأقدم، من بوركرت، الذي يحصر كل هذه المؤثرات في القرن المحدود بين ٧٥٠–٦٥٠ق.م.

ومن بين أهم وأكثر الفصول تعاطفاً في كتاب بوركرت، ما جاء عن سوسيولوجيا المعرفة التي تتعلق بمدى التأثير السامي على اللغة اليونانية. فهو يهاجم المختصين باللغات الهندية – الأوروبية على اهتماماتهم الضيقة بهذه اللغات والتقليل من شأن وأهمية اللغات الأخرى، وجذورها في اشتقاقات المفردات اليونانية، وحتى التغاضي عنها. ويدين مواقف بعض المهتمين باللغات الهندية – الأوروبية من أمثال ديبرنر Debrunner، ومايلت Meillet، و«النزعة النقدية المحدودة جداً» عند أميل ماسون Masson. في مقابل ذلك يُثني على الاشتقاقات الجريئة والنابتة لأوسوالد سيمريني Szemerenyi، وجون بيرمان براون Brown، اللذين وسعا عدد الكلمات السامية المستعارة في اليونانية. ويقول بلوذعية: «وهكذا لن تكون هناك وسيلة لاكتشاف الكلمات المستعارة: إنهم يقلدون، ويخفون، مكيفين أنفسهم لجذور ولواحق اللغة اليونانية، كما سبقت الإشارة إلى ذلك.

ويقال الشيء نفسه في العديد من المتوازيات بين اليونان والشرق الأوسط في الأساطير والعبادات التي تبدو متجذرة بعمق في الديانة اليونانية. على سبيل المثال، يبدو من الصعب إدخال المؤثرات السامية التي أشار إليها ڤيكتور بيرار في عبادات أركاديا البعيدة والمنطقة المحافظة، في «المرحلة الاشتراقية».

لكن علم الآركيولوجيا أكد في الثلاثين سنة الأخيرة على وجود صلات بين الشرق واليونان، ليس فقط في القرن الثالث عشر ق. م. بل وفي معظم القرون الخمسة بين ١٧٠٠ – ١٢٠٠ ق. م. وحتى قبل ذلك، هناك أدلة كثيرة على تأثير جنوب غرب آسيا على كريت في العصر المينوي Minoan، الذي نُقل الكثير منه إلى اليونان الميسينية (في فترة حرب طروادة وما قبلها، أي قبل ١٢٠٠ ق. م.). وهكذا، إن الأساس القديم الوطيد لليونان الأركائية Archaic كان قد تخلله النفوذ السامي من قبلُ، كما يقول برنال. لكن برنال يؤكد أيضاً: أنه يبدو أن اليونان كانت تتلقى مؤثرات حضارية في العصرين الهندسي والأركائي، وهي الفترة التي عُني بها بوركرت، من جنوب غرب آسيا أكثر مما استلمته من مصر. لكننا نعلم أيضاً، كما يؤكد، أن دور مصر كان، بعد القرن السابع

ق. م. مركزياً في تطوير النحت اليوناني، وأن رسّام القدور البارز في أثينا في القرن السادس ق. م. كان اسمه مصرياً، هو Amasis.

ومهما يكن من أمر، فإن برنال يرى أنه لم تكن هناك ثورة اشتراقية في ذلك القرن (٧٥٠-٦٥٠ ق.م.)، أو أي قرن آخر، لأن اليونان كانت دائماً شرقية. ومع أن كثافة الاحتكاك اختلفت، إلا أنه لم تكن هناك يونان «خالصة»، مثلما لم يكن هناك في أية مرحلة مشرق أو مصر «خالصان».

الجذور الفينيقية للسياسة اليونانية

كان الكتّاب اليونانيون القدامى يؤكدون على أن معظم مدنهم تم تأسيسها في العصر البرونزي؛ وقد عزّز علم الآثار صحة هذه الأساطير. لذا، لا ينبغي على المرء أن يتوقع وجود أي تقليد يوناني عن استيطان شرق أوسطي لأيجة بين القرنين التاسع والسابع ق. م.، عندما نشأت الدول المدينية (polies). وقد أكد المؤرخون القدامى، عن صواب، كما يقول برنال، على أن اليونانيين أنفسهم أنشأوا المؤسسات المدنية في هذه الفترة، لكن هناك ما يدعو للاعتقاد بأن بعض صانعي القوانين الأساسية ذهبوا إلى مصر و/أو فينيقيا لدراسة الأعراف القانونية والشرعية هناك.

ولم يكن لدى اليونانيين والرومان فهمٌ دقيق لطبيعة النظام الاقتصادي في مجتمعهم، ولجذور المجتمع العبودي، كما أطلق عليه ماركس. لكن هناك إلماعات إلى أن هذا النظام جاء من فينيقيا. فكما قال شيشرون: «كان الفينيقيون بتجارتهم أول من أدخل إلى اليونان نظام الحياة القائم على الجشع، والترف، وكل الرغبات التي لا حدود لها». وهذه الكلمات تنسجم مع ما جاء في ملحمتي هوميروس والكتّاب التالين له، بما يؤكد على أن الفينيقيين كانوا نشطين في التجارة بعامة والإتجار بالعبيد بخاصة. لذا إن الفكرة السائدة بين الماركسيين وغير الماركسيين على حد سواء، على أن المجتمع العبودي - أو ما كان شبيهاً به - تأسس في اليونان، ستبدو متناقضة مع وجهة النظر القديمة.

كان ماركس وإنجلز نتاج المرحلة التي اتسمت بذروة الإعجاب بالإغريق في الأوساط الثقافية الألمانية في الفترة بين ١٨٢٠-١٨٤٠. وكان ماركس معجباً على مدى حياته كلها بالإغريق، وقد تقبّل بالكامل وجهة النظر السائدة القائلة بأن اليونان كانت في كل معلم من معالمها الحضارية تختلف اختلافاً بيّناً عن كل ما سبقها، وتتفوّق عليه. وحسب رأيه ان الفرد لم يقطع الحبل السُرّي عن مجتمعه ليصبح («كائناً سياسياً») إلا في اليونان. وكانت فكرة ماركس عن «المجتمع الآسيوي» أو «النمط الآسيوي في الإنتاج» كمرحلة تأريخية تؤكد على أنه برغم تقدم المجتمع تكنولوجياً، إلاّ أنه لم يتحرّر من المجتمع القبلي البدائي. كان يتسم بنظام القرية المكتفية ذاتياً التي كان إنتاجها الفائض يؤخذ مباشرة من قبل الدولة، مما يعني أنه لم يكن هناك تمييز بين الريع والضريبة. وكان هذا النمط من الإنتاج، بحسب ماركس، «آسيوياً» بحتاً وستاتيكياً بصورة أساسية.

على نقيض ذلك، كانت المرحلة التالية، عند ماركس، أي مرحلة المجتمع العبودي، فعالة (دينامية) وأوروبية. في هذه المرحلة كانت هناك ملكية خاصة في الأرض. لذا كان مالكو الأراضي وسطاء بين الدولة والطبقات الأدنى، وكانت مدنها تحكم من قبله. وقد نفى ماركس أن التجارة والصناعات المتخصصة في المراحل الأولى من المجتمع العبودي، كانت سائدة. ومع ذلك، كان هو وأنجلز يريانها تُفضي إلى نمو البضائع والملكية الخاصة للأرض والبشر،

أي الاتجار بالعبيد الذين كان الاقتصاد يعتمد على عملهم.

بيد أننا نعرف الآن أن كل المجتمعات القديمة في جنوب غرب آسيا كانت لديها أراضٍ عائلية متميزة عن أراضي الجماعة (المشترك)، أو القصر، أو المعبد. وكانت تمارس التجارة أيضاً في السلع الرئيسية والكمالية. من ثم، لم يكن لنظام الاكتفاء الذاتي القروي وجود إلاّ في بعض المناطق الطرفية لبلاد ما بين النهرين وسوريا القديمتين. وقد كان بعض أشكال العبودية قائماً منذ القديم، لا سيما النساء، منذ أزمنة قديمة، وكان على الأقل في مجتمع وادي الرافدين في مرحلته المتأخرة شكل من العبودية وصفه المؤرخ السوفييتي محمد داندامايف بأنه معقد على غرار ما كان في اليونان وروما.

ويحاول موزز فنلي، وفيرنتس توكي، وكارلو زاكانيني، وبيري أندرسون، إقناعنا، كما يقول برنال، بأن مثل هذه الاختلافات لا تنتقص من مخطط ماركس بأي شكل من الأشكال، الذي لا يشير إلى المجتمع ككل بل إلى نمط إنتاج سائد لمرحلة معينة فقط. وقد أكد داندامايف وآخرون على أن الأرض في وادي الرافدين كان يزرعها أناس ليس من المستحسن وصفهم بالعبيد. في هذه الحدود، سيكون بوسعنا التمييز بين الأنظمة الاجتماعية والاقتصادية في مصر، ووادي الرافدين، والمجتمعات النهرية الأخرى، وفي العالم الكلاسيكي للبحر المتوسط.

ويلاحظ برنال أنه كان هناك في ميسينيا (اليونانية) اقتصاد قصور ومجتمع من النمط البيروقراطي «الآسيوي»، في حين نجد في الساحل السوري مجتمعات عبودية. وهذا يعني أنه كان في العالم القديم مجتمعات «شرقية» في الغرب، و«غربية» في الشرق. لذا سيكون من الأفضل أن نأخذ بفكرة ڤيبر Max Weber القائلة بأن المجتمع العبودي كان ساحلياً بصورة طاغية، ولم يميز بين آسيا وأوروبا، بل – منذ بداية العصر الحديدي في حدود ١١٠٠ ق.م. – بين المجتمعات الساحلية ومجتمعات الجزر... فبدون تيسير نقل السلع بواسطة السفن، لا يتطور الاقتصاد القائم على الصناعات المتخصصة في المجتمعات التي تشكو من عوز في إنتاج المواد الغذائية. وهذا ممكن إلى حد ما في المجتمعات النهرية، بيد أن البحر يوفر إمكانية أكبر. لذا، إن العبودية (المنقولة) تقتضي وجود بحر. ذلك لأن الأغنياء والأقوياء، في المجتمعات العبودية القديمة وبدايات الرأسمالية، كانوا يسيطرون على المسالك البحرية؛ لذا لن يكون بوسع العبد الهروب إلى وطنه.

ولا يزال المختصون بتأريخ الكلاسيكيات عاجزين عن تفسير نشوء الدولة المدينية (The Polis) بصورة معقولة. فقد ذكر أوزوين مري Oswyn Murray من أوكسفورد عن المؤسسات والقوانين الجديدة في مقدمة كتابه (اليونان في عصورها القديمة): «لقد كان الانقطاع عن القديم تاماً بصورة فعلية»، يقصد بذلك الانقطاع عن المجتمعات القديمة الأخرى. ويؤكد على الانتقال إلى العقلانية السياسية الذي يبدو فريداً في تأريخ العالم: «مجتمع لم يكن له تأريخ سابق تقريباً نهض من العصر المظلم وكان قادراً على خلق مجتمع قائم على العدالة والمنطق... في هذا الاطار تُعتبر الدولة المدينية (The Polis) كياناً مفهومياً، وضرباً خاصاً من التنظيم السياسي والاجتماعي». وهنا يرفض Murray الاعتراف بالتأثير – الفينيقي في تكوين الدولة المدينية. وبالنسبة له كانت الدولة المدينية إبداعاً واعياً من لدن أناس يتمتعون بمؤهلات خارقة. وبكلمة، إنه يعتبر نشوء مجتمع جديد في اليونان معجزة؛ بمعنى أنه ليس هناك تفسير عقلاني أو معقول لنشوئه.

لكن مارتن برنال يرى أن مكمن الصعوبة عند المختصين بالدراسات الكلاسيكية (=اليونانية) في معرفة جذور المجتمع العبودي يعود إلى طرح السؤال بصورة غير صحيحة. ذلك أن المكان الذي ينبغي البحث عنه هنا هو ليس

اليونان، بل فينيقيا. وهذا، على أية حال، ليس يسيراً، لأنه يفتقر إلى الأدلة المادية. لقد استعمل الفينيقيون الكتابة والبردي كثيراً. وليس مصادفة أن Byblos، الاسم اليوناني لمدينة جبيل كانت تستعمل باليونانية للبردي "papyrus" أو الدُرج (لفيفة من الرق أو البردي). وكما أكد يوسفوس وبلنيوس (Pliny)، كان الفينيقيون معروفين بسجلاتهم وأرشيفاتهم.

ولأن الفينيقيين هُزموا أمام اليونانيين والرومان، وكانوا يدوّنون كتاباتهم على مواد سريعة التلف، ويعيشون في منطقة مطرية، لم يبق - عملياً - من آدابهم سوى ما دُوِّن في الكتاب المقدس (التوراة). لذا، مما يدعو للسخرية، أننا نعرف عن المجتمع الفينيقي أقل بكثير من العصر البرونزي الأقدم في بلاد ما بين النهرين وسوريا، حيث تم حفظ السجلات على الطين في مناطق أكثر جفافاً. وهكذا بات الاطلاع على الحياة السياسية والاقتصادية في فينيقيا يتوقف على شذرات المعلومات المتفرقة، الموجودة معظمها في كتابات الأعداء.

فقد كانت التجارة والصناعات قائمة على الساحل السوري منذ الألف الرابع ق.م. على الأقل. وكانت الملكية العائلية للأرض معروفة هناك أيضاً، كما في بقية الشرق الأوسط، منذ منتصف الألف الثاني ق.م.، ومنذ هذه المرحلة كان هناك «علمنة» (= نزع الصفة الكهنوتية) للأراضي إلى أن «أصبحت الأرض بضاعة كأي شيء آخر»، على حد تعبير Zaccagnini ، مع أن هناك من يخالف هذا الرأي، مثل Van de Mieroop، الذي يقول إنه حتى في تأريخ وادي الرافدين المبكر كان هناك ملكية خاصة للأرض واستئجار لها، رغم أن المعابد والقصور (الملكية) كانت تمتلك مساحات واسعة من الأرض. على أن هذه الظاهرة أصبحت حقيقة مؤكدة على الساحل في أوائل الألف الأول ق.م. وهذا ينعكس في ما جاء في سفر الأمثال من أن «الزوجة المتمكنة» الفينيقية تستطيع أن تشتري حقلاً وتزرع كرْماً من مالها المكسوب.

وفي القرنين الثالث عشر والثاني عشر ق.م. هجمت «أقوام البحر» على شرقي البحر المتوسط ودمرته. وقد استطاعت مصر المحافظة على نظامها الاجتماعي التقليدي بصعوبة، أما في الأماكن الأخرى فقد حصلت تغيرات نوعية. في اليونان تلا الخراب الذي دام بين ثلاثة وأربعة قرون تقلّص في عدد السكان، وحياة مدنية محدودة جداً. أما فينيقيا، على الضد من ذلك، فقد استعادت وضعها بسرعة، لكن ببنية سياسية واقتصادية جديدة. ومارست المدن الفينيقية، وخاصة صور، استقلالاً سياسياً وكونت ثروة طائلة بين حوالي ١١٠٠-٧٥٠ ق.م. فقد امتد حضور الفينيقيين من إسبانيا إلى بلاد فارس وإلى جنوب البحر الأحمر، وحتى اليونان.

في حدود ٨٥٠ ق.م. أصبحت صور ميناء «عالمياً» رئيسياً للسلع العادية والكمالية التي كانت تُنقل براً وبحراً. وكان الكثير من هذه البضائع يعاد تصديره.

على أنه لم يكن أي من البضائع الوارد ذكرها في قائمة حزقيال (في التوراة) مجلوباً من مستوطنة صورية (نسبة إلى مدينة صور)، على ما يبدو. ومع ذلك هناك قليل من الشك في أن الاستيطان في ما وراء البحار كان قد بدأه الفينيقيون. كانت تجمعات التجار من مدينة واحدة تعيش بصورة مشتركة في مدينة أخرى معروفة في الشرق الأدنى على الأقل منذ أوائل العصر البرونزي، وكان تأسيس المدن في قرى حول تخومها قديماً جداً أيضاً. ومعروفة التسمية التوراتية للمدينة بأنها «أم»، وللقرى بأنها «بنات» لها سلطان عليها.

وفي القرن التاسع ق.م. أسّس الفينيقيون «مدناً بنات» في ما وراء البحار.

وقد بُذلت جهود كبيرة للتمييز بين مدن بنات كهذه والمستوطنات اليونانية، إلاّ أنه يبدو أن المدن الفينيقية

تأسّست كاليونانية كأسواق للصناعات المتخصّصة، لزيادة الإمدادات من البضائع الأساسية والمعادن، ولتصدير السكان لحل المشاكل الاجتماعية، ولضمان الحماية والمأوى في أيام الشدّة.

هناك أدلة متفرقة تعزّز الفرضية المحتملة القائلة بأن العبودية كانت أكثر أهمية في فينيقيا، مع تجارتها وصناعتها المدينية، من الداخل. «فمناحة صور» تشير إلى شراء العبيد من اليونان، كما إن الإلماعين الرئيسيين إلى الفينيقيين في (الأوذيسة) يشيران إلى العبودية. وقد افتتح هيرودوتس تأريخه بالإشارة إلى إتجار الفينيقيين بالعبيد. وتجدر الإشارة إلى أن العبيد كانوا يُنقلون عَبر البحار، باستثناء حالة واحدة. لذا، هناك دليل، وإنْ كان محدوداً، يشير إلى أن التجارة بالعبيد كانت هي الغالبة في علاقات الإنتاج في فينيقيا منذ القرن العاشر ق.م. إن لم يكن منذ القرن الحادي عشر، إلى أن أصبحت سائدة في اليونان.

بالمناسبة، يبدو أن الفينيقيين كانوا أول شعب يتناول الطعام وهم مستلقون على الأرائك. وقد أصبحت هذه العادة دليلاً على الحرية في مقابل العبودية، تعكس بطر مالكي العبيد. ثم اقتبسها اليونانيون والأتروسكيون، الذين تأثروا كثيراً بالحضارة الفينيقية. ومن الأتروسكيين انتقلت العادة إلى روما. ولئن كان لفينيقيا عبيد، فقد كان فيها مواطنون أحرار أيضاً، بطبيعة الحال. لكن الحرية لم تكن من اجتراح المجتمع العبودي، كما كان يقال. إن كل ما هو ضروري لوعي الحرية هو وجود شيء من العبودية. ولقد عرف التناقض بين العبودية والحرية في وادي الرافدين منذ الألف الثالث ق.م. على الأقل (إن كلمة amargi السومرية تفيد معنى الحرية، وتعني بالأصل «إلى الأم»). وكان هناك عدد من الكلمات في المصرية القديمة للحرية، إحداها كلمة (wstnw)، المشتقة من الفعل wstn (يمشي بخطى واسعة، يسافر بحرية). وهناك كلمة أخرى تقال للريح وللحرية. أما في الكنعانية فالكلمة هي (ح و ر)، وتعني «نبيل؛ حر». ومثلها كلمة «الحرية» العربية.

وفي العالم القديم في الشرق الأدنى، كانت الحرية تقترن بفكرة الخضوع العام للقانون. وينبغي أن لا نبالغ في مدى الأمية في المجتمعات التي تستعمل كتابات غير أبجدية، كالطريقة الرافدينية في كتابة الشرائع على الأنصاب والألواح المعروضة أمام الجماهير. ومع ذلك، أصبحت تختلف كثيراً في كنعان، بأبجديتها والإلمام الواسع بالقراءة والكتابة(*). وقد قال، عن صواب، عالم الآثار اليونانية أنتوني سنودغراس Snodgrass إن النقوش القانونية اليونانية المبكرة مشتقة من الفينيقية. إن تأثيراً كهذا على الشرائع اليونانية من شرائع فينيقية غير موثّقة يوازي التأثير المذهل للشرائع الشرق أوسطية على القانون الروماني المعروف بالقوائم الإثنتي عشرة. ويبدو أن هذه انتقلت إلى روما في أوائل القرن الخامس ق.م. عن طريق المدن الفينيقية الغربية، لا سيّما قرطاجة.

في القرن الرابع عشر ق. م. هناك أقدم إشارة إلى الجماهير، في مقابل الملك، بما يؤكد على سلطتهم في مدينة أرواد. وقد أشار مايكل أستور إلى أن «هذه الحالة لم تكن فريدة». إن يُسر التحول من الحكم الشخصي إلى الجماعي يُشير إلى أن المدن الدُوَل الكنعانية حتى تحت الحكم الملكي، كانت لديها المؤسسات الضرورية لمثل هذه التحولات. وفي العصر البرونزي المتأخر لم يكن النظام الجمهوري غير مألوف. وقد كان النظام التقليدي في المشرق (شرقي المتوسط) ملكياً دستورياً مع شيوخ تدعمه قوة أجنبية، مصرية أو حثية. وكانت مدينة أوغاريت نموذجاً لمثل هذا الحكم، حيث يمكن مقارنة «مليكها» بالدوجة doge البندقي.

* ينبغي التمييز هنا بين الأبجدية، وهي ابتكار كنعاني (فينيقي) متأخّر، وبواسطتها اختصرت رموز الكتابة إلى زهاء ثلاثين حرفاً، والكتابة المقطعية (السومرية مثلاً) التي تشتمل على زهاء ستمئة مقطع، مما يتعذّر الإلمام بها إلاّ لدى النخبة.

وكان لمعظم المدن الفينيقية أسوار لحماية المكان بأكمله. وكانت تُحكم من «الهيكل»، وهي كلمة مشتقة من السومرية e-gal (البيت الكبير)، التي تغير معناها من «القصر» إلى «المعبد». وكان المعبد مكرّساً للمدينة أو الإله القبلي، يمثل الشعب بعامة.

وقد شارك المواطنون الأحرار في حكم المدن الفينيقية. وكان في وادي الرافدين وسوريا تقاليد طويلة من الحكم المزيج بين الديمقراطية والأرستقراطية، كما أكد على ذلك جاكوبسون، وكريمر، وSaggs ، وداندامايف، وبتيناتو Pettinato، إلخ. وهكذا، سارت القوانين الفينيقية على خطى أو نهج كان موجوداً في جنوب غرب آسيا والمؤسسات الخاصة في كنعان في العصر البرونزي، كما سبقت الإشارة إلى ذلك.

ومثلما حصل في ما بعد في المدن الدول اليونانية، كانت المدن الفينيقية والممالك الناطقة بالكنعانية في فلسطين، وموآب، وعمون تتكلم بلغة مشتركة، ولها حضارة أدبية مشتركة، وممارسات سياسية مشتركة، رغم أن كلاً منها لها إلهها. أما سياسياً فكانت منقسمة بمرارة. وفي هذا الاطار أيضاً كانت فينيقيا في القرنين التاسع والثامن ق.م. تشابه اليونان في زمن تالٍ إلى حدٍّ كبير. وقد وصف المؤرّخ Baustany Oded فينيقيا بأنها كانت «تفتقر إلى أية محاولة للتوحد، حتى مؤقتاً، لمواجهة العدو من الخارج. لقد كان تأريخ المدن الساحلية يضجّ بالنزاعات الداخلية الناجمة عن المنافسة التجارية والخصومات الحدودية». وكما كان لدى الإغريق فيما بعد، كان لدى الفينيقيين أنظمة سياسية مختلفة ومتغيّرة: ملكيات، بلوتوقراطيات (حكومات الأثرياء)، أرستقراطيات، ديمقراطيات، وأنظمة مختلطة. وكانوا يفضلون النظام الملكي الدستوري، مع أن أنظمة جمهورية كنعانية كانت موجودة في معظم المراحل بين العصر البرونزي الأخير وسقوط قرطاجة، كما سبقت الإشارة إلى ذلك.

وفي قرطاجة كان هناك «ملكان»، يدعيان sufetes باللاتينية، من الكنعانية سوفيتيم (قضاة) [وهي من شفط الأكدية بمعنى ابتلع أو ازدرد، وكانت تقال حين يُرمى بالمشتبه به في النهر، فإذا شفطه النهر فهو مجرم؛ من هنا كان يقال: القاضي نهر]. وإلى جانب الملكين كان هناك مجلس شيوخ. وحديث أرسطو عن دستور المدنية كتب في القرن الرابع ق.م. بيد أنه قد يشير إلى مراحل أسبق. استناداً إلى هذا، كانت الأمور التي ينبغي بحثها بواسطة الديموس demos يتم تعيينها من قبل الملكين والشيوخ. وكانت السلطة النهائية، نظرياً على الأقل، للشعب. وكان أرسطو يعتقد أن الملكين الكنعانيين والشيوخ مشابهان للملكين الاسبارطيين والجيروسيا gerousia «مجلس الشيوخ».. وثمة تشابه صارخ آخر بين الدستور الاسبرطي والدستور الكنعاني هو أن في قرطاجة كانت صالات للطعام للرفاق مشابهة تماماً للأسبرطية.

ولمعظم المدن الكنعانية، مثل قرطاجة، مجالس للشيوخ أو الوجهاء. وعموماً، كان الشيوخ والجماهير يجتمعون في بوابة البلدة، أما في المدن الأكبر فقد يلتقون في أبنية خاصة. وكانت القرارات تُتّخذ بالتصويت التهليلي.

وقد أكد أرسطو على قدم الدستور القرطاجي، مقارناً إياه بالأقدم – والأفضل – في اليونان، دستوريْ كريت وسبارطة. ولم يشر إلى أن قرطاجة استعارت النظم السياسية من اليونان.

وقد ذكر المؤرخ السويسري المختص بالكلاسيكيات Kurt Faaflaub خمس نقاط لنشوء الفكر السياسي اليوناني في المرحلة القديمة. كانت واحدة من بينها فقط غير ظاهرة في الشرق، هي العلاقة الإيجابية أحياناً بين الأرستقراطيين الأدنين والمزارعين المستقلين، وهي نقطة مشكوك فيها على أية حال. أما النقاط الباقية المشتركة بين اليونان والمشرق فهي: عدم وجود ملكية مطلقة مركزية، وولايات مستقلة صغيرة وغير متحدة، والتطور

الاقتصادي التجاري، والشعور المزدوج بالوحدة والاستقلال لا سيما إذا تولّد عن الاستيطان. وهذه كلها كانت معروفة في فينيقيا في القرون الحادي عشر، والعاشر، والتاسع ق.م. ولا بد من الإشارة إلى أنه من غير المحتمل إلى حد كبير أن تكون اليونان طوّرت مؤسسات وأفكاراً كهذه بصورة مستقلة، على نحو ما أكد هوميروس وعلم الآثار الحالي على الحضور الفينيقي في إيجة قبل أواخر القرن الثامن ق. م. وفي جميع الأحوال، ليس هناك اليوم أي تبرير لعبارات كالتي صرّح بها Victor Ehrenberg في ١٩٦١ من أنه «ليس هناك طريق مباشر يُفضي من الدول المحلية [الشرقية] الخاضعة لملوكها إلى المجتمع اليوناني ذي المواطنين الأحرار».

وهكذا نخلص إلى أن المجتمع العبودي والدولة المدينية من النمط الذي يعتبر يونانياً أصيلاً، بدأ في فينيقيا في القرن الحادي عشر ق.م. وانتقل إلى اليونان بعد ذلك ببضعة قرون.

ليس كل شيء هادئاً في الجبهة الغربية

يشتمل القسم الأخير من كتاب برنال على فصل واحد فقط، بعنوان «ليس كل شيء هادئاً في الجبهة الغربية»، وهو مكرّس لمناقشة ماري ليفكووتس Mary lefkowitz في كتابها «ليس من أفريقيا». في الظاهر يبدو أن موضوعها مسلّط على ذوي النزعة المركزية الافريقية بعمومهم. أما في واقع الحال، فإن هدفها الرئيسي هو مناقشة جورج جيمس، ومارتن برنال. وسبب ذلك هو أن ليفكووتس أكثر اندفاعاً للفكرة القائلة بأفريقانية مصر من معظم زملائها. فالمعنيون بالحضارة الكلاسيكية، مثل العديد من الآخرين في المجتمع «الغربي»، يعتبرون سكان أفريقيا الغربية والوسطى قطباً معاكساً للحضارة الهلينية/ الأوروبية. أما مصر القديمة فيمكن أن تشوّش أو تبلبل هذا المفهوم الثنائي. وخير وسيلة – متبعة – للإبقاء على الاثنتين منفصلتين هي الزعم المزدوج القائل بأن مصر لم تكن أفريقية صحيحة ولم تكن ذات حضارة أصيلة، وان لها تأثيراً هامشياً فقط على الحضارة اليونانية. أما ماري ليفكووتس، فعلى خلاف ذلك، اتخذت موقفاً متطرفاً، أبعد من معظم زملائها. فهي تعتقد أن مصر لم يكن لها تأثير ذو شأن في إرساء أي معلم من معالم الحضارة اليونانية. لذا، إنها أكثر استعداداً من معظم زملائها لتقبل «أفريقانية» مصر.

على أن ما لا تطيقه ليفكووتس هو الفرضية القائلة بأن مصر الأفريقية كان لها تأثير مركزي وبنّاء على الحضارة اليونانية. وهذا ما كان جورج جيمس قد جهر به في الخمسينات من القرن العشرين، وأكد عليه برنال منذ الثمانينات. وبكلمة، إنها أقل قلقاً بشأن الشوفينية المركزية الأفريقية من الرأي القائل بالهجنة اليونانية.

عندما واجهت ليفكووتس المركزية الأفريقية لأول مرة، في ١٩٩١، لدن قراءتها (أثينا السوداء)، رُوِّعت. لقد اكتشفت أن هناك أناساً يؤلّفون كتباً ويدرّسون بأن الحضارة اليونانية اشتُقّت، بل وحتى «سُرقت» من مصر. وإنهم يزعمون أن المصريين القدماء كانوا سوداً، مثلما كان سقراط، وكليوباترا، وأسماء حضارية مهمة أخرى في العالم القديم. ويزعمون أن اليونان تم احتلالها من أفريقيا في أواسط الألف الثاني ق.م.، وان الديانة والطقوس السرية اليونانية كانت تستند إلى جذور سابقة مصرية، وأن ما كان يُدعى بالفلسفة «اليونانية» هو في الواقع الحكمة السرية للمحافل المصرية من الطراز الماسوني. واكتشفت أيضاً أن هذه المزاعم كانت تدعمها وتعززها تشويهات فظيعة للحقيقة، مثل الفكرة القائلة بأن أرسطو سلب المكتبة المصرية في الإسكندرية كأساس لكتاباته الفلسفية والعلمية الغزيرة. هذا في حين أن مكتبة الإسكندرية أسسها المقدونيون الإغريق بعد وفاة أرسطو بثلاثين سنة على

الأقل.

وحبّاً في دحض مثل هذه المزاعم التي تؤكد على النزعة المركزية الأفريقية، كتبت ليفكووتس عدداً من المقالات حول «أسطورة» المركزية الأفريقية في ما يخص اليونان القديمة. وكتابها (Not Out of Africa) يضم هذه المقالات مع مواد أخرى أُضيفت إليها. وغرض هذا الكتاب هو الكشف عن سخف المركزية الأفريقية.

يشير برنال إلى أن ليفكووتس ترى أن مصطلح «المركزية الأفريقية» كان من ابتكار البروفسور Molefi Asante من جامعة Temple. يؤكد Asante على أن المركزية الأفريقية هي وسيلة لمقابلة المركزية الأوروبية وامتداداتها. ومنذئذ أصبح هذا المصطلح مقترناً بمواقف تتراوح بين «كل ما هو جيد جاء من أفريقيا» (أو كما قال ليونارد جفريز «أفريقيا تخلق، وأوروبا تقلّد») والتوكيد على أن الناس المنحدرين من أصل أفريقي قدّموا إنجازات مهمّة للحضارة العالمية، وأن هذه الإنجازات تم التنكّر لها بصورة نظامية، في القرنين الماضيين الأخيرين، على أيدي المؤرّخين من أوروبا وأميركا الشمالية.

ويتركز حقد ليفكووتس على أولئك الذين يذهبون إلى القول بأن الأميركان الأفارقة يشاركون المصريين القدماء الإرث الأفريقي نفسه، وأكثر من ذلك، إن أفريقيا، عن طريق مصر، لعبت دوراً متميزاً في تكوين اليونان القديمة، ومن ثم «الحضارة اليونانية».

ولا شك أن كلمات جون ستيوارت بلْ الآتية تأتي على مرام ذوي هذه النزعة: «إنه لمثير للفضول، إلى ذلك، أن أقدم حضارة معروفة كانت، كما ينبغي لنا أن نعتقد، حضارة زنجية. فهناك استدلالات بأن المصريين القدماء كانوا زنوجاً، وذلك من ملامح تماثيلهم: وإذن، فقد تلقى اليونانيون من الزنوج دروسهم الأولى في الحضارة، وعلى خطى مدوّنات وتقاليد هؤلاء الزنوج سار الفلاسفة الإغريق...».

لكن كثيرين آخرين كانوا سعداء في اعتقادهم بأن مصر البيضاء أو الوسط كانت مهد الحضارة الغربية. على أن اعتراض ليفكووتس الأساسي هو على ذوي النزعة الأفريقية الحديثين الذين ما زالوا يتمسكون بهذه المعتقدات بعد أن عفّى عليها الزمن بين ذوي الاختصاص والجمهور الأبيض بعامة. ويُنْعَتُ ذوو النزعة الأفريقية الحديثة بـ «ذوي النزعة النيلية» من قبل المثقفين الأميركان الأفارقة الآخرين بسبب إهمالهم النسبي للمناطق الحضارية الأفريقية الأخرى وتركيزهم على وادي النيل في مصر.

في الجزء الأول من كتابه (أثينا السوداء)، أكد برنال على أنه يعتقد بأن الحضارة المصرية كانت أفريقية بصورة أساسية، وأن العنصر الأفريقي كان أقوى في المملكتين القديمة والوسطى، قبل الاحتلال الهكسوسي، وكان على قناعة أيضاً بأن الكثير من السلالات المصرية الأشد قوة التي تأسست في مصر العليا - السلالات الأولى، والحادية عشرة، والثانية عشرة، والثامنة عشرة - كان فراعنتها ممن يمكن نعتهم بالسود.

لكنه عدّل هذا المقطع، الآن، بعد مرور أكثر من عشر سنوات على كتابته، في اتجاه نحو المزيد من الاستمرارية للسمات الجسدانية في مصر، ويؤكد على أن أفريقيا الشمالية كانت منبع السكان في البحر المتوسط وليس العكس. لكن هل كانت مصر أفريقية؟ يفضل برنال الآن عنوان (أثينا الأفريقية) بدل السوداء، كما سبقت الإشارة إلى ذلك. وهو هنا يختلف بشدة مع Guy Rogers، الذي يفضّل أن يميّز بوضوح بين المصريين وسكان القارة الأفريقية الآخرين. فعند هذا الأخير «ان المصريين بصورة أساسية كانوا مصريين. لكن برنال يفضل تأييد فرانك يوركو Yurco، الذي يعبّر عن وجهات نظر الغالبية العظمى من علماء المصرويات في قوله: «يقيناً كان هناك

شيء من الخليط الأجنبي، بيد أن سكاناً أفارقة متجانسين كانوا بالأساس يعيشون في وادي النيل من القديم حتى العصر الحديث».

هناك سببان، في رأي برنال، للتوكيد على أفريقانية سكان مصر القديمة. الأول هو تصحيح الفهم الخاطئ الذي يذهب إلى أنهم كانوا آسيويين أو أوروبيين. فهذه الأسطورة، كما يقول، كانت سائدة بين المختصين في بدايات القرن العشرين. أما فيما بعد، في ذلك القرن، فمع أن المختصين يعلمون أن هذه كانت أسطورة، إلا أنهم لم يعلنوا عن الحقيقة، لذا ترسخت عند الرأي العام. ويقول برنال: إن بوسع المرء أن يميّز بصورة بنّاءة بين الضجة التي تثار الآن ضد مزاعم ذوي النزعات المركزية الأفريقية والصمت الذي استقبل به المختصون بالكلاسيكيات والمؤرخون القدامى الدعوى، الشعبية القائلة بالجذور الأوروبية للمصريين القدماء، وحتى أحياناً بالجذور الأوروبية الشمالية.

أما السبب الثاني لربط مصر ببقية أفريقيا، كما يرى برنال، فهو الحقيقة البسيطة القائلة بأن القطر وسكانه كانا ينتميان إلى بقية أفريقيا. جغرافياً، في أثناء مرحلة ما قبل السلالات، التكوينية (٥٠٠٠–٣٤٠٠ ق.م.)، كانت مصر مرتبطة بغرب ووسط أفريقيا عن طريق أرض السڤانا المكشوفة التي جفّت فيما بعد لتصبح جزءاً كبيراً من الصحراء. وبعد ذلك، ارتبطت مصر بوسط أفريقيا الشرقي عن طريق النيل. ويشير برنال إلى الروابط الفيزيولوجية بين المصريين والأفريقيين الشرقيين والشماليين. وفي الحضارة المادية، أكد المؤرخ المصري البارز فخري حسن وآخرون، على الصلات بين الصحراء (التي كانت سڤانا) والنيل الأعلى مع مصر العليا في مرحلة ما قبل السلالات. ولغوياً، تنتمي اللغة المصرية (القديمة) إلى العائلة العليا الأفروآسيوية. وهناك شك قليل في أن هذا التجمّع اللغوي نشأ في أفريقيا، إلى الجنوب من مصر. ومع أن حضارة متميزة جداً ولها خصوصيتها نشأت في مصر، فإنه لمن الخطأ فصلها عن بقية القارة، كما يقول برنال.

وفي رأينا أن هذا الكلام قد يكون من باب الإطناب، إذا استعملنا مصطلحاً بلاغياً، إذا علمنا أن البشر جميعاً خرجوا من أفريقيا.

فلسفة وعلوم

ينتقل برنال إلى ما اعتبره نزعة سجالية عنيفة عند ليفكووتس، ويستشهد بما ذكره Glenn Bowersock، عالم الكلاسيكيات البارز في معهد برنستون، عن «طريقتها العنيفة في الجدل... التي تمور غضباً» ضد المزاعم المركزية الأفريقية القائلة بأن اليونانيين سرقوا الديانة، والفلسفة، والعلوم المصرية. في خاتمة الطبعة المنقحة لكتابها، وفي فصل تفصيلي تحت عنوان «ليس من أفريقيا ونقّاده» كتبت تقول: «ليس ثمة مدعاة للدهشة أن لا يكون من بين مراجعي أو نقّاد كتابي من هو قادر على طرح تحدّ مقنع للأطروحة المركزية لهذا الكتاب: إن اليونانيين لم يسرقوا أو حتى يستعيروا فلسفتهم من مصر، وإن التأثير المصري على الفلسفة اليونانية لم يكن ذا شأن، وإن الفكرة القائلة بأن الباحثين تجاهلوا الجذور المصرية لليونان لها أساسها في الأساطير الماسونية وليس في الحقيقة التأريخية».

ثم يبدأ برنال بالكلام على مجموعة الكتابات الهرمسية. وهي حوارات ذات طابع فلسفي وباطني، تحوم حول حكيم غامض ذي قدسية يدعى هرمس ترِسمجستوس Hermes Trismegistos، كانت معروفة في مصر منذ القرن الأول ق. م. على الأقل. وهي مُدَوَّنة باليونانية وتنطوي على أفكار قريبة إلى الكتابة الأفلاطونية والأفلاطونية الجديدة، إلا أنها تتحدث عن أشخاص مصريين. وكان يُعتقد منذ القرن السابع عشر الميلادي أن النصوص

الهرمسية كتابات مزوّرة وهي بالأصل يونانية، لكن كتّابها صوّروا أنفسهم مصريين ليعزّزوا سمعتهم. وقد شايعت ليفكووتس هذا الرأي متغاضية عن التفسير الجديد له الذي ظهر في السبعينات من القرن العشرين بعد نشر النصوص القبطية الغنوصية في نجع حمادي في مصر العليا، التي عُثر عليها في ١٩٤٥. ولوحظ أن هناك متوازيات بين هذه النصوص والكتابات الهرمسية، ما حدا الباحث Gath Fowden إلى القول: «إن المحتوى الثقافي للهرمسية، وجذورها، الذي يبدو قريباً إلى الفكر المصري التقليدي وإلى الغنوصية، بات موضوعاً لعدد متزايد جداً من الدراسات الأكاديمية».

واستناداً إلى القدماء، كان المعادلُ لهرمس إلهَ الحكمة المصري ثوث Thoth. أما الاسم Hermes Trismogistos فله نظير مصري قديم يحمل العنوان «ثوث العظيم ثلاثياً» (علماً بأن Trismogistos اليونانية تعني العظيم ثلاثياً، أي ثلاث مرات). ومع ذلك، أصرت ليفكووتس على عنادها: «ليست هناك أية مدوّنة أصيلة في اللغة المصرية اشتقت منها [النصوص الهرمسية]». لكن برنال يؤكد على أن هناك أيضاً، إلى جانب النصوص القبطية، عدداً من البرديات المدوّنة باللغة الديموطية (= المصرية المتأخّرة) تحتوي على مقاطع مهمّة من حوار ذي طابع هرمسي، بين ثوث وأحد مريديه. هذا إلى أن ليفكووتس لم تُعر اهتماماً لما قاله عالم المصرويات السير وليام ڤلندرز بيتري Petrie من أن بعض نصوص الكتابات الهرمسية يرجع تأريخها إلى المرحلة الفارسية [الإخمينية] في القرن السادس ق. م. لذا هناك احتمال وارد بأن بعض الشبه، على الأقل، بين النصوص الهرمسية والفلسفة الأفلاطونية والأفلاطونية الجديدة يمكن أن يكون نتيجة لتأثر أفلاطون وأتباعه بالمصادر المصرية.

جامعات مصرية قديمة؟

تثير ماري ليفكووتس تساؤلاً آخر لا يخلو من أهمية، في سياق سخريتها من مزاعم تيراسون Terrasson وذوي النزعة المركزية الأفريقية التي تذهب إلى القول بوجود جامعات في مصر القديمة. إن مسألة وجود «كليات» أو «جامعات» في ممفيس والمدن المصرية الأخرى تتوقف على التعريف. بديهي أنها لم تكن على غرار الجامعات في القرون الوسطى أو في الزمن الحاضر، وأقدمها الأزهر، الذي أُنشئ في القاهرة في القرن العاشر الميلادي. مع ذلك، من المعروف أنه منذ المملكة القديمة (حوالي ٣٠٠٠ ق.م.) كانت هناك بيروقراطية متقدمة من الكتبة المختصين، والأطباء، والسحرة. ومعروف أيضاً أنه منذ المملكة الوسطى (حوالي ٢٠٠٠ ق.م.) كان هناك معهد يدعى «بيت الحياة». وقد سمّاه عالم المصرويات ألن غاردنر "scriptorium" (حجرة النساخ)، وهو مكان مقصور الدخول إليه على أفراد معدودين، تحفظ فيه بعض البرديات. وهناك إجماع اليوم على أنه كان «ضرباً من الجامعة». وقد ذكر عالم المصرويات P. Derchain أنه في المرحلة الأولى من الحكم الفارسي، بين ٥٢٥ - ٤٠٤ ق.م. كانت هذه المعاهد تحتوي على برديات تعالج مواضيع تتراوح بين الطب، وعلم الفلك، والرياضيات، والأساطير، وفن التحنيط، والجغرافيا، وغير ذلك. «وبكلمة، سيجد المرء هناك شمولية تامة لكل المعرفة الفلسفية والعلمية للمصريين». لا شك أن هذا الموضوع ليس حاسماً على نحو قاطع، لكنه لا يمنعنا من القول إن ليفكووتس ليست مصيبة في زعمها أن حديث القدماء، والقرن الثامن عشر، وذوي النزعة المركزية الأفريقية عن «الكليات المصرية» لا يستند إلاّ على المخيلة، كما يقول برنال.

فلسفة وعلوم مصرية قديمة؟

هل كان للمصريين القدماء «علم»؟ إذا كان الأمر كذلك، فهل كان له تأثير على اليونان ذو أهمية؟ يقول برنال إنه كان يجهر برأيه إلى جانب هذين الرأيين، منذ سنوات. وعندما قدم حججه إلى دائرتي التأريخ وفلسفة العلم في كل من هارڤرد وكيمبردج أيده بعضهم، وخالفه البعض الآخر؛ بيد أن الرأيين كانا مقبولين واعتُبرا موضوعين شرعيين للمناقشة العلمية.

إن كلمة «الفلسفة» على هذا الصعيد رجراجة جداً في مدلولها. ويقيناً إن مدلولها كان قائماً في مصر على «التفكّر، أو التأمّل حول الحقيقة والواقع». مع ذلك، بوسع المرء أن يذهب أبعد ويزعم أن مسائل مثل نظرية أفلاطون عن الأفكار والديالكتيك الأخلاقي كانت موجودة في مصر قبل ألف عام. لقد كتب عالم المصرويات جون رَيْ يقول:

«إن كم ونوع المنجزات التقنية المصرية يفترض وجود درجة من المعرفة النظرية، بعضها كُتب له البقاء، وبعضها الآخر يمكن استحضاره من النصوص المصرية نفسها أو من شروح الكتّاب الكلاسيكيين، بيد أن الباحثين المعاصرين يميلون بتزايد إلى التقييم العالي للتفكير المصري عند الشراح الإغريق... كان إيامبليخوس Iamblichus... مقتنعاً بأن [الديانة المصرية] مهّدت للنظرية الأفلاطونية حول الإشكال. لكن معظم علماء المصرويات كانوا يرفضون هذه الآراء مع أنها أخذت تحظى بمصداقية على مرّ الزمن».

وقد أكد آسمان Assmann، وبيلولو Bilolo، وكارينغا Karenga، ولوڤستد Lowstedt على أن المفكرين اليونانيين لم يبلغوا، في بعض الأمور المهمة، المستويات التي تحققت في مصر؛ وأننا لا يزال لدينا الكثير مما ينبغي أن نتعلمه من الفلسفة المصرية. ورغم الآراء السلبية لدى اليونانيين الذين لم تعجبهم الفكرة لأسباب شوڤينية، فقد كان من المسلّم به بين اليونانيين والرومان أن الفلسفة تحدّرت من «البرابرة» [أي الأجانب] بعامة، والمصريين بخاصة.

لقد لاحظ جيمس مثلاً، في كتابه (التراث المسروق) أن كلمة "atom" التي استعملها ديموقريطس للدلالة على أصغر أجزاء المادة، يمكن أن تكون مشتقة من اسم الإله المصري القديم أتوم Atum، بدلاً من a-tom («الشيء الذي لا يتجزّأ»). ومن المعروف أن اسم هذا الإله يعني كلاً من «الامتلاء» أو «الوجود»، و«اللاوجود». يقول عالم المصرويات Eric Hornung، بعد الحديث عن صعوبة ترجمة مثل هذه المفاهيم: إن أتوم Atum هو الإله الذي «في البدء كان كل شيء»، وهو كامل في إطار كونه وحدةً غير متجزّئة وفي الوقت نفسه غير موجود لأن الوجود مستحيل قبل عمله الذي يندرج في إطار الخلق.

يقول الفيلسوف Anthony Preus :«إذا وضعنا تلك العبارة بجانب المقطع اليوناني المعقد المعروف «الوجود ينبغي أن لا يكون أفضل من العدم»، فقد نتوصل إلى أن ديموقريطس كان على علم بغموض «أتوم Atom» المصرية ونقلها إلى اليونانية».

أما ليفكوتس فقد حاولت تجنّب ذلك في هامش في الطبعة الثانية. فهي تقول، أولاً: «نحن لا نستطيع أن نكون على ثقة بأن اليونانيين كانوا يعرفون بالفعل شيئاً عن أتوم Atum». إلاّ أن برنال يؤكد على أنه على»لرغم من أن عبادة أتوم كانت تتداخل في الغالب مع (رع)، فقد استعادت استقلاليتها في المرحلة الأخيرة ومرحلة البطالسة، كانت لها أهميتها على نحو خاص في سائيس وعين شمس (Heliopolis)، وهما كانتا أكثر مدينتين يتردّد إليهما اليونانيون. وكان هناك أيضاً عرف قديم واسع الانتشار يؤكد على أن ديموقريطس أمضى عدة سنوات في مصر، وبابل، وأبعد من ذلك في الشرق. لذا إن احتمال معرفة العالم الرياضي الإغريقي بالإله المصري وصفاته

المزدوجة كبير.

وتعترف ليفكووتس بعد ذلك بأن الفكرة المصرية عن اللاوجود في العماء (الفوضى) البدئية وإن فكرة الوجود والعدم متداخلان في العالم الحاضر، و«معقدة»، مع أنها بطبيعة الحال لا تستعمل كلمة «الفلسفية». ومما يدعو للسخرية، أنها تغاير بين هذه وما تصفه بـ «فكرة ديموقريطس البسيطة عن العدم». فلا أحد أكد سابقاً على أن ديموقريطس كان ساذج العقل؛ إن إشكالية عبارته عن العدم دعت الشراح المتأخرين إلى الاعتراف بتعقد ومتانة تفكيره هنا.

وعلى صعيد أعم لاحظ Geoffrey Kirk وآخرون ان السابقين لسقراط كانوا متأثرين كثيراً بالمصريين والرافدينيين. أما قناعة ليفكووتس بأن هناك حداً فاصلاً قاطعاً بين اليونان العقلانية ومصر اللاعقلانية فيمكن أن يكون لها مبرر فقط إذا آمن المرء بأن المنطق ابتدأ فقط مع منطق أرسطو القياسي وهندسة اقليدس المبنية على المسلّمات الرياضية، وكلاهما لم يكونا معروفين – في حدود علمنا، كما يقول برنال – في مصر القديمة.

وهذا الزعم ينبغي أن يخضع للمراجعة. وأول من قام بذلك المختص بالكلاسيكيات E.R. Dodds، الذي أكد في كتابه (اليونانيون واللاعقلانية) على مركزية الجنون والشامانية في الحياة والفكر اليونانيين. وثانيهم المختص بالكلاسيكيات وبتأريخ العلم Heinrich von Staden، الذي كتب حديثاً عن المبالغة والتشويه في تركيز الباحثين المعاصرين على المؤلفات الإغريقية «العقلانية» «المحدودة»، وإهمالهم العديد من المؤلفات الأكثر «لاعقلانية».

وفي مصر أيضاً، كانت هناك دوائر من «العقلانية» – رياضيات دقيقة ومتطورة، وهندسة ممتازة، ومعالم طبية رائعة، وجراحة دقيقة، وغير ذلك – وسط ما ندعوه الآن بالسحر والخرافات.

سرقة أم انتحال؟

لا شك أن لذوي النزعة المركزية الأفريقية أخطاءهم في الكثير من الأشياء. وفوق ذلك، هناك احتمال ضئيل في أن اليونانيين يمكن أن يسرقوا أفكاراً لم يكن مصريو الحقبة الفرعونية يمتلكونها، مثل منطق أرسطو القياسي وهندسة أقليدس. لكن ذوي النزعة المركزية الأفريقية يضربون على وتر التراث المصري القديم في الدين والعلم. وفي هذا لهم بعض المصداقية. ويعيد برنال إلى الأذهان مزاعم فيلو الجبيلي Philo of Byblos [الفينيقي] في حدود سنة ١٠٠م القائلة بأن اليونانيين استولوا على الأساطير الفينيقية والمصرية القديمة وصاغوها بصياغتهم ثم فرضوها على الشعوب الأخرى. وفي القرن الثاني الميلادي قال المسيحي الآشوري تاتيان Tatian إن اليونانيين قبسوا حضارتهم من «البرابرة»، بما في ذلك الأبجدية الفينيقية والهندسة والكتابات التأريخية المصرية. أما الأب الكنسي كليمنت الأسكندراني فقد نعت اليونانيين بأنهم «لصوص».

يقول برنال: بالرغم من الانحياز الواضح عند الكتّاب المسيحيين وغير اليونانيين، الآخرين، والانفتاح الذي ينعكس في تقبل هيرودوتس، وأفلاطون، وأرسطو، واليونانيين الآخرين، الدور المركزي للتراث المصري في حضارتهم، فإن مثل هذه الأقوال ليست كلها غير معقولة. فنحن نعرف، على سبيل المثال، أن مثلث «فيثاغورس» كان يستعمل في الشرق الأدنى قبل فيثاغوروس بألف عام. وأن حجوم الأهرام كانت تقاس بالمرحلة نفسها تقريباً، قبل يودوكسوس Eudoxsos بزمن طويل الذي يعتبره أرخميدس أول من فعل ذلك. كما إن ميزان ولولب أرخميدس كانا يُستعملان في مصر قبل أن يولد العلماء اليونانيون بقرون.

علي الشوك

مرض الإسلام
عبد الوهاب المؤدب
الناشر : سوي، باريس ٢٠٠٢ , ٢٢٤ص.

يمكننا بدون مجازفة أو صعوبة اعتبار «محاولة» الكاتب والأديب ذي الأصل التونسي عبد الوهاب المؤدّب، الصادرة منذ بضعة أشهر عن دار «سوي» في باريس في عنوان «مرض الإسلام»، بمثابة عيّنة جديدة، لكن نموذجية من الأدب النفاجي. وقد يكون معلوماً أن هذا النوع من الخطاب عرف ازدهاراً ملحوظاً في العالم العربي ـ الإسلامي، منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وحتى أيامنا عملياً. ولا حاجة للتدليل على هذا الازدهار، إذ ان عناوين الكتب الدائرة عليه تحتلّ قسماً بارزاً من المكتبة العربية الإسلامية الحديثة، وتمتد في لائحة طويلة.

في المقابل، يمكن التشديد على أن الخطاب النفاجي راح يتوالد في ظلّ شروط تاريخية وثقافية وثيقة الصلة بالتوسع والسيطرة الأوروبيين وبطرائق التعامل معهما. ونشأ هذا الخطاب السجالي كتعبير عن قلق وحيرة فئة من أبناء المدن الإسلامية من ذوي التحصيل العلمي والفكري المتفاوت والوالغين في بعض وجوه الثقافة والأفكار الحديثة الأوروبية المصدر. كانت أحكام القيمة الاجمالية التي يطلقها بعض الأوروبيين على الإسلام جملة وتفصيلاً، تثير استياء وسخط هؤلاء المتعلمين الراغبين في الاصلاح والتجديد والتقدم بدون التنكر أو نكران المرجعية الإسلامية الجامعة والعريضة باعتبارها مدار هوية ذاتية قابلة للتطور.

ولئن كانت أحكام القيمة على الإسلام صادرة عن قراءة «جوهرانية» تردّ ظواهر التخلف والجمود والاستبداد إلى أصل إسلامي يترجم نفسه بدون وسائط وبدون انتقالات وتقلّبات، فإنّ أهل النفاج يردّون بالقول بأن أسباب تخلف المسلمين وجمودهم تعود إلى التفسيرات الخاطئة وإلى انتشار الخرافات وثقافة التقارير والحواشي والتعليقات، وإلى الاستبداد بالرأي وبالسلطة.. الخ، ولا علاقة للإسلام بكلّ هذا.

إنها مناظرة غريبة بعض الشيء يتواجه فيها خطابان يتفقان على تبسيط التاريخ واختزاله إلى معرض للأمثولات والدروس ويختلفان إلى حدّ التراشق السجالي بالأمثولات ذاتها، حول مبدأ وغائية الظواهر والوقائع المشهودة. ذلك أن التاريخ يظلّ، في كلا الحالين، كناية عن شيء آخر ولا قوام له في ذاته وبذاته. فخطاب الغربيين من أصحاب النشاط الدعاوي الزاعم الجذرية، وهم اليوم كثر وذوو سطوة ونفوذ، يرون في ظواهر التعصب والأصولية والجمود دالة وقرينة دامغة على فساد الأصل الذي نشأت عنه مجتمعات إسلامية بكاملها لم تنجح في قطع حبل السرّة معه. وفي هذا التشخيص ما يعطي شرعية كبيرة للسيطرة الغربية وترسيخها، بل حتى أنه يبرّر عقدة التفوّق الغربي (كما أفصح عنها الإيطالي بيرلو سكوني مثلاً)، واعطاءها الحق في قولبة وتنميط المجتمعات الأخرى كما يحلو لها. ويردّ أهل النفاج موافقين على نصف التشخيص، بعد استبطانه بالطبع، معتبرين، على العكس، أنه قرينة ودالّة على إخفاق المجتمعات المذكورة وسلطاتها في تدبّر وتعهد الأصول والمرجعيات. ويستدلون على ذلك بالمقابلة بين فترة زاهرة للحضارة والتاريخ الإسلاميين وبين فترة لاحقة تشي بالذبول والجمود حتى أيامنا هذه.

هذه المواصفات، في خطوطها العريضة، تنطبق على كتاب عبد الوهاب المؤدب، وإن كان هذا الأخير يعيد

صياغة الخطاب النفاجي في قوالب متجددة ويستخدم أدوات معرفية وفكرية حاذقة تنمّ عن سعة الاطلاع وعن الإلمام المزدوج بالنتاج الإسلامي والغربي الحديث.

عنوان الكتاب، أي «مرض الإسلام»، ملتبس في صيغته الفرنسية وفي صيغته المنقولة إلى العربية على حدّ سواء، فالقارئ لا يعلم، للوهلة الأولى، إذا كان المقصود بالعبارة مرضاً اسمه الإسلام أم مرضاً أصاب الإسلام. غير أن الكاتب، لحسن الحظ، يقطع دابر الشك ويؤكد داخل الكتاب بأن الأصولية هي مرض الإسلام، على غرار ما حصل للكاثوليكية التي أصيبت بمرض التعصب، وكما كانت النازية مرض ألمانيا، ذلك أن «لكل كيان مرضه»، على ما يقول المؤلّف. ويستفاد من هذا أن اختيار العنوان ذي الطابع العيادي ـ الطبي لم يكن لاعتبارات دعائية وتجارية أو على سبيل الإثارة، بل من أجل التدليل المكثف والمختصر على منظار الكتاب كله، وهو بالفعل منظار تشخيصي عيادي – أخلاقي لحال عالم الاسلام اليوم. واعتماد مثل هذا المنظار يشي بمواصفات الوضعية أو المحلّ الذي يصدر عنه كلام المؤلّف، إنها مواصفات المثقف «الحكيم» في المعنى المزدوج لصفة «الحكمة» والذي يضعها بين الطب والفلسفة، بدون أن تنتمي في الحقيقة إلى أي منهما. والحال أن عبد الوهاب المؤدّب يبالغ في استخدام ضمير المتكلم وصيغته إلى حدّ أن زعمه حيازة المعرفة الكلية تفصح أحياناً عن نرجسية ثقيلة.

يتوزّع كتاب «مرض الإسلام»، الواقع في ٢٢٤ صفحة، على ٣٣ مقطعاً، وتنتظم هذه المقاطع في أربعة فصول تكاد تكون متساوية من ناحية الحجم. وهذه الطريقة في إعداد وتنظيم الكتاب تأتي على الأرجح بمثابة استجابة للغرض منه والذي يتعدّى بكثير نطاق البحث المتروّي لفهم الظاهرة أو الظواهر الإسلامية، إذ انه يسعى بالأحرى إلى التأثير في مناظرة عامة تطاول صورة الإسلام وتمثيلاته الشائعة في قسم بارز دعاوياً من الأدبيات الغربية، وتطاول كذلك صورة الغرب في أدبيات «اسلاموية» باتت توصف بالأصولية. وينطلق تشخيص المؤدب من فرضية أن هناك «ذاتاً إسلامية» أو «فاعلاً إسلامياً»، إلا أنه لا يقول في أي معنى يستخدم هذه العبارة ـ المصطلح، هل في المعنى اللغوي ـ النحوي أم الفلسفي أم الحقوقي أم التحليلي ـ النفسي أو كلها جميعاً؟. ويعتبر المؤدّب أن من واجبه الكشف على دلالات مشاهد الابتهاج الشعبي (في فلسطين ولبنان) التي ظهرت على شاشات التلفزة إثر عمليات ١١ أيلول، علماً بأن هذه المظاهر اقتصرت على فئات قليلة بحسب ما تبيّن لاحقاً. ولئن منح الكاتب نفسه صفة الحكيم الكلي وصفة الطبيب المداوي، فإنه يرى من واجبه السعي إلى فهم «عبر أي محن أو أية تربية عرفتها الذات بحيث يتسنى لها القدرة على الابتهاج بالجريمة». ويرى المؤدب أن هذا السلوك أمارة على بؤس عام، وأن لهذا البؤس أسباباً داخلية وأسباباً خارجية، إلاّ أنه ألقى على نفسه في هذا الكتاب مسؤولية «الانكباب على الأسباب الداخلية بدون حجب أو اغفال الأسباب الخارجية». والأسباب الداخلية تتعلق، على ما يبدو، بأعراض مرض أصيب به الإسلام وهو مرض «الأصولية». أما في ما يخصّ الأسباب الخارجية، فيرى المؤدّب أنها «ليست سبباً للمرض الذي ينهش جسم الإسلام. على أنه لا شك في كون هذه الأسباب الخارجية بمثابة عامل مساعد، إذ بسببها يضاعف المرض من شدّته. وإذا ما قُيِّض لهذه الأسباب أن تأخذ في الاختفاء، عن طريق معجزة، فإنني لا أدري إذا كان مرض الإسلام سيزول بزوالها، غير أن المرض لن يجد المناخ المؤاتي لتفتح بذوره وانتشارها». ومن مفارقات الأمور أن الكاتب يعدّد هذه الأسباب «الخارجية» بالتسلسل، فيرى أنها تتعلّق بعدم اعتراف الغرب بالإسلام كممثّل لغيرية داخلية؛ إنها الطريقة التي تحبس الإسلام في موقع المنبوذ والمستبعد، إنها الطريقة التي

بواسطتها يتنكّر الغربي لمبادئه بالذات كلّما اقتضت المصلحة ذلك، إنها الطريقة التي يلجأ إليها الغربي (وهذا الأخير يتخذ في أيامنا صورة الأميركي) كي يمارس هيمنته بدون حساب أو جزاء، وفقاً لسياسة الكيل بمكيالين. وفي هذا السياق، يعتبر المؤدّب أن منفذي عمليات ١١ أيلول، وفي ما يتعدى اصابتهم بالمرض الذي ينهش الإسلام، إنّما هم أبناء عصرهم، أي أنهم «النتاج المحض لعملية أمركة العالم». يمكن لكثيرين، خصوصاً في أوروبا والعالم العربي، أن يستسيغوا هذا النوع من التعليل الإجمالي، غير أن تدقيق النظر في هذا الكلام من شأنه أن يكشف عن عقلية «تذررية» تحصي وتصف العبارات والأسباب بدون أن تلتفت إلى حقل العلاقات بينها. وبما أن الكاتب يخشى من استخدام البعض (خصوصاً من أبناء العرب والمسلمين) لهذا التوصيف لإعفاء أنفسهم من مسؤولية المراجعة والمحاسبة الذاتية، فإنّه يكافئ هذه الخشية بمضاعفة التركيز والتشديد على ما يسميه بالأسباب الداخلية. هكذا يصبح في مقدوره إعادة وضع الأمور في منظار تربوي وإرشادي، حتى عندما يتوسل بالتاريخ استخراج خلاصات عريضة.

على النحو الموصوف هذا، يرى المؤدّب أن «العالم الإسلامي ما برح مقيماً على كونه المحزون الذي لا عزاء ومواساة له جرّاء إقالته من موقعه. فهو شهد فترة حضارة رائعة جداً، صاحبت قوته في السيطرة». ويستعين الكاتب، ها هنا، بمقولة المؤرّخ فرنان بروديل حول العاصمة العالمية (أو عاصمة ـ عالم) للقول بأن مثل هذه العاصمة التي جسدتها بغداد العباسية في القرنين التاسع والعاشر الميلاديين، والقاهرة الفاطمية في الحادي عشر، والمملوكية في الثالث والرابع عشر، هذه العاصمة انتقلت من مدار الإسلام المتوسطي إلى مدارات أخرى منذ القرن الخامس عشر. ولم يبدأ المسلمون في إدراك المسافة التي تضعهم في مرتبة أدنى من أوروبا إلا في نهاية القرن الثامن عشر، مع حملة بونابرت على مصر. هذا الفارق في الوضعية قاد عدداً من البلدان المنتمية إلى المجال الاقليمي الإسلامي إلى أن يصبحوا مستعمرَين (بفتح الميم) لأنهم «كانوا قابلين للاستعمار». ومن الواضح، ها هنا، أن عبد الوهاب المودّب يستخدم مصطلح «القابلية للاستعمار» الذي أنشأه المفكّر الجزائري مالك بن نبي سعياً إلى التحريض واستنهاض الهمم الاستقلالية، في سياق مختلف يكاد يفقده معناه ويجعله بلا دلالة حقيقية سوى الإنشائية البلاغية السجالية، لأنه يمكن بسهولة الردّ على هذا الاستخدام بالقول بأن كل الشعوب قابلة للاستعمار..إلخ. ما يريد المؤدب استخلاصه من هذه المقولة هو أنه راح يتولّد لدى العربي ولدى المسلم، قبالة الغربي وحياله، حسّ «الاضطغان». ويشير المؤدّب إلى أنه يأخذ فكرة «الاضطغان» هذه من الفيلسوف الألماني نيتشه، مشدداً في الوقت ذاته على أن نيتشه كان يعتبر (في كتاب «أصل الأخلاق وفصلها») الذات الإسلامية (وتحديداً الذات العربية) بأنها تنتمي إلى الشعوب التي نشطت وفعلت فعلها عبر التاريخ بمقتضى الأخلاق الأرستقراطية، أخلاق التأكيد الإيجابي، بحيث تكون شخصاً ينير ويهدي وشخصاً يعطي بدون أن يسعى إلى الحصول على مقابل أو إلى أن يتلقى شيئاً.

يتعامل عبد الوهاب المؤدّب مع فكرة «الاضطغان» النيتشوية كما لو أنه لقي «لقية» ثمينة جديرة بأن تكون المفتاح، أو الترياق الفلسفي، لتفسير حال الإسلام والمسلمين اليوم. ومعلوم أن النشاط الفلسفي والفكري يكمن في طريقة موضعة الفكرة واختبار صلاحيتها الاجرائية في الفهم والتعليل، لا في الاحتفاء بالعثور عليها وباستخدامها كيفما اتفق. ففي معرض تشخيصه للانتقال من الأخلاق الارستقراطية ذات الطابع التأكيدي والسيادي إلى وضعية الإنسان المصاب بالاضطغان والذي يراكم الحقد والكراهية وينتظر ساعة الانتقام، بحيث لا يعود فاعلاً بل محكوماً بردّ الفعل (بحسب توصيفات نيتشه المعروفة)، يرى المؤدّب هذا الانتقال كما يلي: الإنسان الأرستقراطي يعتبر نفسه سيداً بما فيه الكفاية بحيث يمارس حريته في أن يكون مبتكراً

خلال عملية «ترهين» (جعل الشيء راهناً وحاضراً) التراث؛ وألفته مع منهج التأويل، أو الهرمنوطيقا، هي التي تجيز له سلوكه هذا المسلك؛ وهذا الألفة تجهّزه بما يلزم كي يكون من المقتدين بأسلافه الشجعان. مثل هذه الشجاعات العقائدية لا يمكنها أن تكون في متناول أشباه المتعلمين الذين باتوا اليوم جحافل داخل مجتمعات الإسلام التي قدّر لها، خلال الحقبة ما بعد الاستعمارية، «أن تعرف «الدمقرطة» بدون أن تعرف مذاق الديمقراطية». في هذا السياق، يتابع المؤدّب: وراح الفاعل الإسلامي، أو صاحب الذات الإسلامية، يتحول من صفته الارستقراطية ويصبح شيئاً فشيئاً إنساناً مسكوناً بالاضطغان، أي «الإنسان المكبوت، الساقط وغير القانع بما لديه، حاسباً نفسه فوق الشروط الملقاة عليه»، ثم يتبين بأنه، مثله مثل أي شبه متعلّم، مرشح لأخذ الثأر، ومستعد لارتكاب أعمال تمردية وما تستدعيه من التخفي والتنكّر والتضحية. لدى قراءة هذا التشخيص النيتشوي الذي يقدّمه المؤدّب، لا نعود نعلم ما هي حظوظ الاحتجاج والنقد والمقاومة والتغيير. والمفارقة هي أن الكاتب لا يتردّد في اصطياد اللحظات و«القفشات» التي تكشف عن سياسات غربية قائمة، تاريخياً وثقافياً، على الكيل بمكيالين. ومعنى هذا أن المؤدّب يحسب بأن الادانة الأخلاقية لهذه السياسات تكفي في حدّ ذاتها للحصول على الاستقلال والسيادة.

إذا كان كتاب «مرض الإسلام» يستعرض ويرصف لحظات ولقطات وقفشات تتوزّع على مستويات مختلفة ومتباينة، فإنّه يسعى في العديد من المواضع والتناولات إلى تثبيت لحظتين أو وجهين من شأنهما، بحسب المؤدّب، تفسير الحال المزرية للإسلام اليوم. الوجهان هذان هما «الأمركة» من جهة، والدعوة الوهابية التي ترعاها الدولة السعودية من جهة أخرى. ويعتبر المؤدّب أن التقارب أو التحالف بين السعودية والولايات المتحدة يتعدّى نطاق المصالح الظرفية ويطاول النظرة التي يقيمها كل بلد من البلدين مع أصوله. قد تكون هذه الفكرة جذابة، إلاّ أنها تغرق في التبسيط والموازنات الصورية.

ويسعنا أن نوافق مع المؤدّب على القول بأنه ينبغي أن نعرف بأنّ «ظهور هذا الإسلام الهزيل والفقير يتحرك بالدرجة الأولى ضدّ الإسلام نفسه من حيث هو حضارة وثقافة. وما يبقى بالنسبة إليّ مدعاة دهشة، هو التعايش القائم داخل الأصولية بين النكوص البدائي وبين المشاركة النشيطة في التقنية» ويرى المؤدّب أن السعودية تشكّل مثالاً على ما يقول. وفي هذا الاطار ذي الطابع الانتقائي، يجيز المؤدّب لنفسه مقارنات ما أنزل الله بها من سلطان. فهو يقارن مثلاً بين ابن تيمية وبين - كانط. بل حتى انه يقارن بين انتشار حركة الأنوار في أوروبا في القرن الثامن عشر وبين انطلاقة الدعوة الوهابية، معتبراً أن التزامن بين هاتين الحركتين المتباعدتين عقلياً وذهنياً، يفتتح عهداً جديداً للعالم. هذا مع أن الكاتب نفسه يقول بعد بضع صفحات من محاكمته لفكر ابن تيمية ولدور المملكة السعودية، بأنه لولا العائدات الكبيرة للنفط لبقيت الدولة السعودية وأيديولوجيتها على الهامش، ولاقتصرت الوهابية على فرقة معزولة قليلة الشأن كانت ستنطفئ من تلقاء نفسها.

لا نبالغ إذا قلنا بأنّ عبد الوهاب المؤدّب يتحدّث عن تدهور حال الإسلام كما لو أنه شيء لا يتصل بمجتمعات وثقافات قائمة تستحق أن تُدرس وتُرصد تحولاتها واضطرابات مرجعياتها وأوهامها وتطلعاتها. وهذا ناجم، في تقديرنا، عن استغراق صاحبنا في نزعة فكروية أو ذهنوية وجمالية تستخدم بذكاء أدوات وأفكاراً جديدة لتثبيت قراءة انطباعية وسجالية في آن. وهو يستطيع أن يزعم التوازن لمحاولته، وهذا صحيح، ما دام يدحض التمثيلات الغربية المشوهة للإسلام وسياسات الكيل بمكيالين، ويلحظ استمرار الأحكام الجاهزة الموروثة عن القرون الوسطى والتي ترفض الاعتراف بالمساهمة التاريخية والحضارية للإسلام. غير أنه يقصر هذه المساهمة، وبانتقائية شديدة، على ما يعجبه من التراث الإسلامي خصوصاً من الأدب

الصوفي. ولا نفهم أحياناً حرصه على نقد هذه الفكرة أو تلك بنبرة سجالية متكلّفة بعض الشيء، وان كنا نتفهم حرقته ومعاناته ككاتب ومفكّر ينتمي إلى عالمين أثنين، عالم الحداثة الأوروبية وعالم الإسلام.

الاستغراق في الانتقائية وفي النزعة الذهنوية والجمالية هو على الأرجح ما قاد المؤدّب إلى التحدّث عن جسم إسلامي مريض، كما لو أنه غير متشكّل في مجتمعات، أو كأن هذه المجتمعات إنما هي الحالات الناجمة عن الفكرة الذهنية التي ينشئها البعض والبعض الآخر عن أحوالهم التاريخية والحضارية. ولا يعود مستغرباً أن تُفضي النظرة النخبوية «الارستقراطية» إلى استرجاع التمييز القديم. بين «الخاصة» و«العامة» واعتبار هذه الثنائية أقوى أركان عظمة الإسلام في الحقبات السالفة. والانتقائية جعلت صاحبنا ينسب هذه الثنائية الى البيروني فيما هي قائمة وناشطة في أدبيات أخرى لم يضنّ بها علماء الإسلام الخائضون في الفقه وأصوله مثل الغزالي. على النحو ذاته يستعرض المؤدّب ازدياد البشاعة في المدن العربية والإسلامية وانتشار اللاسامية حتى لدى «العلمانيين» العرب، ويستنكر تعاظم النزعة الطهرانية المحافظة التي ترفض أية صورة من صور الشهوانية والغواية بعد أن كان الإسلام يقرّ بها ويأنس بالمتع. في المقابل، يستنكر الكاتب إحجام الأميركيين عن التدخل الفعلي لايجاد حلّ عادل ومقبول للنزاع الفلسطيني ـ الإسرائيلي، ويعتبر أن على الغرب أن يعالج أمراضه هو أيضاً، خصوصاً انقياده الى الأحكام السلبية عن الإسلام والموروثة من القرون الوسطى. المشكلة مع تعليلات المؤدّب هي أنها تضطر القارئ على الدوام إلى غربلة العبارات والمقارنات والموازنات، إذ ان هذه تحتوي على الغث والسمين، على قمح الأفكار وشعيرها. وإذا كانت محاولة المؤدّب جريئة ولا تخلو من القفشات الذكية، فإن هذا لا يعصمها عن ارتكاب المغالطات التاريخية التي تجعل استخدام التاريخ وأمكنته مسرحاً للاسقاطات والتهويمات التربوية والإرشادية.

يبقى أن هذه الملاحظات النقدية لا تقلّل من صدقية اعتبار كتاب المؤدّب محاولة جريئة تستحق الانتباه، خصوصاً في هذه الأيام التي يطغى فيها السجال الإنشائي والخطابي ويزداد البؤس الفكري والروحي.

صدمة الاسلام «من القرن الثامن عشر حتى الحادي والعشرين»
مارك فيرّو
الناشر: أوديل جاكوب، باريس، ٢٠٠٢ , ٢٧٠ صفحة

يبدو أن السطوة المتعاظمة لسوق الاتصالات والأنشطة الاعلامية آلت في نهاية المطاف، خصوصاً منذ أحداث ١١ ايلول، إلى السماح لأي كان كي يقول أيّ كلام حول عوالم الاسلام، تاريخاً وثقافة وديانة، وقد رأينا على امتداد الشهور السابقة، وسوف نرى المزيد دون شك، هواة وأشباه باحثين ودارسين من كل نوع يدلون بدلوهم متخذين وضعية الباحثين التخصصيين والمتبحرين في الاسلاميات، جاعلين من الميدان البحثي نفسه سوقاً جماهيرية يعرض فيها الغث والثمين ويختلط الحابل بالنابل. ولأن الأمور بلغت هذا المبلغ، صرنا نتشوق وننتظر بفارغ الصبر صدور مساهمة أكبر من المؤرخين والمتخصصين الحقيقيين المشهود لهم بعلو الكعب، لعلّهم ينجحون في تصويب وإضاءة عدد من الوجوه البارزة لمناظرة يطغى عليها السجال والانقياد إلى الأهواء والأحكام الجاهزة. في هذا السياق، يحسب المرء أن صدور كتاب قام بتأليفه ونشره مؤرّخ فرنسي

معروف ومكرّس، من شأنه أن ينظر إليه بوصفه استجابة أو تلبية لتطلعات وانتظارات العديدين، حتى وإن كان عنوان الكتاب، أي «صدمة الاسلام»، لا يخلو من الاثارة النشرية والتجارية. على أننا، بالرغم من الاحترام الذي يفرضه عمل التقميش الجدّي للمؤرخ مارك فيرّو، سنسارع إلى القول بأن كتابه هذا الصادر منذ أشهر معدودة، مخيّب للآمال، ولا داعي للقول ربما أن خيبة الظن تقاس، ها هنا، بحجم وأهمية ما كان مأمولاً ومتوقعاً.

قد لا يكون من حقنا أن نؤاخد المؤرخ الفرنسي المتخصص في تاريخ الاستعمار وفي تاريخ نزع الاستعمار والثورة الروسية عام ١٩١٧، على اهتمامه المفاجئ والمتأخر بالاسلام، وليس لنا أن نعيب عليه رغبته في صياغة مؤلف يعرض بطريقة تحليلية غامضة أحداثاً مركزية تغطي عملياً ثلاثة قرون بقضها وقضيضها لتاريخ مضطرب وحافل، بل حتى ليس لنا أن نؤاخذه على قلة تعاطفه وحميميته المعرفيين حيال موضوع جديد عليه، وهو لم يزعم يوماً بأنه طويل الباع في هذا الموضوع، على اننا، في المقابل لا نستطيع أن نؤاخذه على استسلامه لغواية اللعبة الدعائية-التجارية، وهي لعبة تسمح للأسف بإزالة الحدود والفوارق بين عمل المؤرخ، وبين عمل الاعلامي المضطر إلى التبسيط بسبب مخاطبته لجمهور واسع.

نقول هذا نظراً إلى وجود الكثير من المؤشرات التي تدل على أن الكتاب وُضع ونُشر على عجل يثير الاستغراب. والدليل على ما نقول، مثلاً، هو ان الكتاب الصادر في شهر أيار (مايو) عام ٢٠٠٢ يستشهد غير مرّة بعبارات ومقاطع من كتاب للأديب التونسي الأصل عبد الوهاب المؤدب، صدر في شهر شباط (فبراير) من العام ذاته، أي قبل شهرين أو ثلاثة أشهر فقط على صدور «صدمة الاسلام» الذي نحن بصدده. ومن القرائن على استعجال التدبيج والنشر، أن مؤلف الكتاب لم يعط نفسه الوقت اللازم لتحديد وذكر المصادر التي يستقي منها العديد من الاستشهادات، لا يفعل هذا الاّ عندما يقدم تلخيصاً لعمل أو لأطروحة أعدّها فلان أو فلان. ولكن حتى في هذه الحالة، نجد أن فيروّ يكتفي بذكر اسم المؤلف دون أن يشير بدقة إلى الكتاب نفسه ودون تحديد للصفحات التي نهل منها معلوماته. هذه القرائن تولّد الانطباع بأن كتاب مارك فيرّو عبارة عن سلسلة من القصاصات والتلخيصات المقمشة، والمعدّة على الأرجح، كي تكون تعليقات وشروحات تصاحب برنامجاً وثائقياً تاريخياً يبث عبر التلفزيون أو عبر الاذاعة. ومن هنا أيضاً يتولّد الانطباع بأن النصّ المنشور على عجلٍ يعرّض نفسه لخطر الظهور في صيغة تأليف تاريخي بالوكالة.

الافتقاد إلى التأني البحثي أو إلى الصبر على عملية النشر أيضاً، إضافة إلى النقص في تكوين معرفة أكثر رهافة وأكثر قرباً من موضوعها، سمحا بإطلاق معلومات وتقديرات خاطئة. من ذلك مثلاً حديث المؤلف عن «اغتيال» نجيب محفوظ بالفعل وفي معرض حديثه عن الذين استهدفهم التيار الأصولي الجذري، يشير مارك فيرّو إلى مقتل المثقف المصري فرج فوده عى يد إسلاميين، ثم يضيف قائلاً بأن «نجيب تنوظ (والصحيح هو محفوظ) الحائز على جائزة نوبل للآداب عام ١٩٩٤، جرى اغتياله هو أيضاً بسبب رواياته والحكم عليها بقلة الاحتشام. هاتان الجريمتان...» (ص ٢٣٠)، والحال أن الروائي المصري الكبير ما يزال حياً يرزق بالرغم من ضربة السكين التي تلقاها من يد أحد الأصوليين. يمكننا ان نشير كذلك إلى أخطاء مشابهة يصعب القول بأنها كلها ناجمة عن خطأ طباعي أو عن خطأ لدى مراجعة النص وتصحيحه. هذه الأخطاء تكشف في الحقيقة عن مطبات سلوك مستعجل جداً إلى حد أنه يمنح أحياناً ثقة متساوية لأعمال واطروحات متفاوتة ومختلفة في ما بينها. وهذا ما يجعل وحدة السرد ضعيفة ومضطربة

في عملية تنظيم المعلومات وتنسيقها، بحيث نراها تجيز الخلط في تعيين التواريخ، وتجيز القفز غير المبرر من بلد إلى بلد ومن حقبة إلى حقبة اخرى. فلنأخذ مثلاً الفصل المخصص للاصلاح والذي يكتفي فيه صاحبنا بمراكبة وقائع ومحاولات للاصلاح لا صلة حقيقية بينها. وإذا كان يسعنا غضّ الطرف عن غموض تناوله لمفاهيم واصطلاحات مثل «الاصلاح» و «التحديث» و «العودة إلى الموروث»، فإنه من الصعب ان نوافقه على إقامة تواز بين نشأة الحركة الوهابية الصادرة عن منطق وعن عقلية مختلفين وبين التيارات الاصلاحية الاسلامية المعروفة في القرن التاسع عشر. وحين يناول فيرّو دَوْرَ وشخصية جمال الدين الأفغاني (١٨٣٩-١٨٩٧)، «الأكثر تأثيراً من بين المنظرين لتجديد الاسلام»، وهذا صحيح ربّما، يرى المؤرخ الفرنسي أن أوروبا تمثل في نظر الأفغاني عدواً ومثالاً في آن معاً، وأن الأفغاني «سيساعد في العودة إلى الموروث أثناء تدريسية في جامعة الأزهر في القاهرة، وساهم في الوقت ذاته في عملية اغتيال ناصر الدين، هذا الحاكم الفارسي الذي كان على وشك فتح باب تجارة التبغ للأجانب (١٨٩٦). على هذا النحو وبطريقة غير مباشرة، دين مبدأ الحكم الملكي، وألقيت عليه مسؤولية انحطاط الاسلام، مما يعني ضمنياً الاقرار بأن قتل الطاغية من شأنه ان يعجّل انتصار الجامعة الاسلامية باعتبارها إعادة توحيد للأمة الاسلامية (ص ٧١-٧٢).

في هذا المقطع الصغير ما يكفي من الخلط والتشوش بحيث يشعر القارئ، الملم بعض الشيء بتجربة الافغاني، بأن التوليف الذي يصنعه فيرّو مشوّه ومجتزأ. فالأفغاني أقام في القاهرة من عام ١٨٧١ إلى عام ١٨٧٩، ولم يدرس اطلاقاً في الأزهر، والتعليم الخاص الذي كان يعطيه في منزله لبضعة تلامذة ومريدين، كان مشبوهاً في نظر علماء الازهر المتمسكين بالموروث والتقليد. وهو لم يساهم «في الوقت ذاته» في اغتيال الشاه ناصر الدين، لأن عملية الاغتيال، التي ارتكبها احد القريبين من الافغاني، حصلت عام ١٨٩٦ أثناء فترة إقامة جمال الدين في اسطنبول، اضف إلى ذلك أن قضية شركة التبغ والتنباك بدأت العام ١٨٩٢، وكان الأفغاني آنذاك مقيماً في لندن وآخذاً في التحريض على خلع الشاه، بعد أن طرده هذا الاخير مرتين من ايران، وبعد أن قام بأسفار ورحلات تنقل فيها بين الهند وباريس وروسيا. وليس المبدأ الملكي في حدّ ذاته هو ما كان يدينه الافغاني، بل الاستبداد. وهناك خلط مشابه في ما يخصّ تقدير دور الشيخ محمد عبده الذي ينسب اليه فيرّو كلاماً (مقتطفاً من سياقه بالتأكيد) يجعل منه رائداً لردة الفعل الرجعية الاسلاموية التي توارثها الاخوان المسلمون، بل حتى أناس عرب من أمثال أسامة بن لادن.

الطابع الترقيعي للكتاب نجده أيضاً في الفصل الهزيل (أقلّ من خمس صفحات) المكرّس لولادة دولة اسرائيل، هذا مع أن المؤلف يعتبر نشأة اسرائيل بمثابة الرضّة العميقة الثانية التي أصابت بلاد الاسلام، حيث يشكّل الاستعمار الرضّة العميقة الأولى: إلى جانب هزال العرض، نلحظ تحفظاً ولجماً يكاد يكون ضرباً من المسكوت عنه، فهو لا يقول أية كلمة عن ترحيل ٩٠٠ ألف فلسطيني عام ١٩٤٨، ولا يذكر شيئاً عن المشروع الصهيوني نفسه. في المقابل، نراه يحصر هوية الرضّة التي أصابت العرب بالبعد المعنوي لنكبة عام ١٩٤٨. أي أن سبب الرضّة «ليس نشوء دولة اسرائيل، بل الهزيمة التي أعقبتها هزيمة لمصر وللبلدان العربية المتحالفة ألحقتها بهم قوات دولة قزمة (عام ١٩٤٨)».

هل يمكن لمؤرخ من عيار مارك فيرّو أن يجهل بأن ميزان القوى العسكري، حتى في عام ١٩٤٨ كان لصالح القوات اليهودية، على مستوى العتاد الحربي وعلى مستوى العدد. هناك مغالطات أخرى، متفاوتة الأهمية بطبيعة الحال، كالقول بأن الجنرال السوري حسني الزعيم اقترح على بن غوريون نقل الحدود إلى منتصف بحر الجليل، إضافة إلى توطين ٣٠٠ الف لاجئ فلسطيني في سورية، وهذا كله في سياق اقتراحات عربية قدّمت إلى بن غوريون قبل الهجوم الذي سبق النكبة، ويبدو

ان صاحبنا نسي بأن حسني الزعيم، المدعوم من الاستخبارات الأميركية بالمناسبة، استولى على السلطة عام ١٩٤٩، أي بعد حرب ١٩٤٨، وليس قبل الهجوم الذي سبق النكبة. يمكننا أيضاً انتقاد الرواية التي يعتمدها فيرّو ويعرض أسباب حرب الستة أيام عام ١٩٦٧، وإن كانت هذه الرواية شائعة. فهو يقول بأن اسرائيل أعلمت مجلس الأمن بأن جيشها سيرد على الاستفزازات السورية في الجولان، وفي أعقاب ذلك أرسل عبد الناصر مئة ألف جندي إلى سيناء ليحلّوا محل القوات الدولية، المرابطة منذ عام ١٩٥٦، وأعلن إغلاق خليج العقبة، وقبل أن توضع القوات الأردنية برعاية القيادة المصرية، وبهذا قدم لاسرائيل ذريعتين كبيرتين لإعلان الحرب والقيام بها.

والحال أن وزير الدفاع الاسرائيلي آنذاك، موشي ديان، كشف في مذكرات لم تنشر إلا منذ بضع سنوات، عن أن السوريين لم يقوموا إطلاقاً بأي استفزاز، بل على العكس، الجنود الاسرائيليون الخاضعون لضغط المستوطنين الطامعين في الجولان، هم الذين كانوا يقومون بالاستفزازات، ويذهب دايان إلى حد القول بأن احتلال الجولان كان خطأً كبيراً. على أية حال، في أعقاب هزيمة الدول العربية، يضيف فيرّو، نشأت الفكرة القائلة بأنه ينبغي السعي إلى تحقيق النصر عن طريق غير الحرب الكلاسيكية: «عن طريق الارهاب– وهذه الفكرة سوف يضعها الفلسطينيون موضع التنفيذ». استخدام المؤرخ ها هنا لمصلح الارهاب، من شأنه، في هذه الايام، ان يشكك إلى حد التعريض والتجريح بما كان يسمى آنذاك نضالاً أو مقاومة مسلحة. إلى ذلك، يتناول فيرّو جانباً آخر من المسألة الفلسطينية يتعلق هذه المرة ببعدها الاسلامي. هنا ايضا، تبدو توصيفات المؤرخ الفرنسي متسرعة وتثير الاستغراب. فهو يتحدث عن تمزقات الحركة الوطنية الفلسطينية التي أصبحت موضوعاً لعمليات «أسلمة» متنافسة بين ايران الشيعية والعربية السعودية السنية، وقد ظهر هذا الامر بوضوح خلال الانتفاضة الأولى عام ١٩٨٧. والأمر هذا يتعلق، بحسب فيرّو، «باضفاء طابع مقدس على المواجهات»، وهذا ليس شيئاً يخصّ فلسطين بالذات، فقد حصل مع الشيشان شيء مماثل في معركتهم ضد الروس «حيث اتخذت المعركة الوطنية طابعاً اسلامياً، منذ زمن طويل». وإذا كان صاحبنا يحرص على نقد هذه الاساطير، المنتشرة لدى الشيشان، ولدى البربر كذلك، والمتحدثة عن أصل فلسطيني بعيد، فإنه يصل إلى خلاصة غريبة مفادها ان «اسطورة الاصل الفلسطيني هذه تفرز وظيفة محددة جداً: تجذير أو ترسيخ الاسلام في القدس عبر القول بأنها مهد الديانات الثلاث: اليهودية، المسيحية، الاسلام. علماً بأن الاسلام ولد في الجزيرة العربية، في مكة والمدينة، وبأن اسم القدس غير مذكور أو مشار اليه في القرآن. بهذه الطريقة يكون لهذه الاسطورة وظيفة تقوم، في ما يخص فلسطين، بتوجيه شرعية أخرى مقابلة لشرعية المسيحية ولشرعية اسرائيل». ومعنى هذا، في نهاية المطاف، ان السكان الفلسطينيين يلجأون إلى تلفيق اسطورة لإعطاء شرعية لوجودهم، حتى في القدس، منذ مئات السنين.

بالرغم من المغالطات العديدة التي يحفل بها كتاب فيرّو، يمكننا القول بأنه ينجح أكثر في مواضيع اخرى، لا سيما عندما يتناول «المحاولة القومية» أو «المحاولة الشيوعية» التي قلّصت من تأثير «الاسلام الثوري». فالعودة إلى تجارب عبد الناصر والجنرال مصدّق ومصطفى كمال اتاتورك، لا تخلو من الفائدة، وإن كان يشوبها بعض الخلط الذي يستدعي قراءتها بحذر وانتباه. في كل الاحوال، يجعلنا هذا الكتاب في حيرة من أمرنا، وذلك نظراً لتعثر المعالجة التي وعدنا المؤلف بأن يجعل منها تطبيقاً لمنهجية تاريخية متخففة من الاحكام المسبقة. فهو بالفعل، لم يتردد في مستهل كتابه، في الدعوة إلى الخروج من إسار «رؤية غربية للتاريخ». ويلاحظ بأن الغرب أصيب بالذهول مرّتين جرّاء احداث غير متوقعة، وغير مفكر فيها، وغير مفهومة. الأمر يتعلق خصوصاً بالهجمة المباغتة التي

حصلت في نيويورك في ١١ ايلول (سبتمبر) عام ٢٠٠١، وبحصول الثورة الاسلامية الايرانية عام ١٩٧٩. هذا الذهول نجم، بحسب فيرّو، عن الاستئناس إلى عادات تفكير خاصة بالغرب، يظهر فيها الاسلام كما لو أنه ضرب من الأثر المتبقي على قيد الحياة، وكنوع من البدائية البالية في نظر عالم غربي آخذ في التقدم، وفي استكمال العلمنة، ومتجه نحو الاشتراكية». ويعطي فيرّو أمثلة وشواهد على عدم الفهم الغربي لأحداث كبرى حصلت داخل العالم الاسلامي. ويخلص من هذا إلى نتيجة صائبة ومدروسة، مفادها ان اللجوء إلى مماهاة سيرورات تاريخية حاصلة في باقي العالم الواقع خارج نطاق الغرب، «جعلنا لا نكترث لأشكال تطور معينة ولا نلتفت إلى مشكلات قادمة من أمكنة أخرى. على أنه ثمة معطيات أخرى تشي بهذا العجز أو بعدم القدرة على تحليلها، وهي معطيات قائمة داخل عوالم الاسلام».

الحداثة وخطابها السياسي
يورغن هابرماس
ترجمة جورج تامر
الناشر: دار النهار، بيروت، ٢٠٠٢. ٢٣٥ صفحة

من المؤكد ان هذا الكتاب الشيق جداً، والمنقول الى العربية مباشرة عن الالمانية، يسدي خدمة كبيرة للفكر العربي الحديث. فهو يقودنا، بالاحرى يتيح لنا، ان نتعرف على وجوه بارزة من تفكير وعمل الفيلسوف وعالم الاجتماع الالماني المعاصر يورغن هابرماس، وهذا الاخير يعتبر بحق من ابرز المفكرين في القرن العشرين ومن ألمع ممثلي مدرسة فرانكفورت الفلسفية في أيامنا هذه، وما يتاح لنا ان نتعرف عليه لا يقتصر، بطبيعة الحال، على ملامسة او اكتشاف طرائق معالجة نقدية وتحليلية بارزة اختص بها مفكر معروف مثل هابرماس، اذ انه يضعنا في قلب شواغل ومسائل كبرى تطاول الحداثة، تاريخاً وثقافة وسياسة، فالكتاب هذا يضم سبع مقالات لـ هابرماس جرى اختيارها بالتعاون بين المؤلف والمعرّب اللبناني جورج تامر المقيم في المانيا منذ العام ١٩٨٨، وتتوزع على قسمين رئيسيين، يتضمن القسم الاول ثلاثة نصوص تحليلية نقدية يعالج فيها هابرماس مسائل عريضة بعض الشيء تطاول مفاهيم الحداثة وابرز ظواهرها الفكرية والفنية، اضافة الى جردة حساب بأهم الظواهر التي عرفها القرن العشرون، ويستوقفنا على وجه الخصوص، في هذا القسم الاول، نص طويل لـ هابرماس يناهز الاربعين صفحة يتناول فيه عمل ومسار فيلسوف الوجودية الذائع الصيت مارتين هايدغر وقضية تورطه مع النازية في الثلاثينيات، والنص هذا عبارة عن تقديم ووضعه هامبرماس لكتاب حول السيرة السياسية لـ هايدغر من تأليف الباحث التشيلي ف. فارياس.

اما القسم الثاني من الكتاب، وهو الاكبر حجماً، فيتضمن اربعة مقالات تدور على خطاب الحداثة السياسي من خلال التركيز على مسائل ومفاهيم تشغل الفكر الاوروبي اليوم، مثل الديمقراطية والهوية الوطنية وحقوق الانسان والمواطنة وازمة دولة الرخاء، ويستفاد من هذا، ان الخيط الناظم بين هذه المقالات والذي تنعقد عليه وحدة الكتاب ويبرز اختيار النصوص من كتب مختلفة لـ هابرماس، انما هو الحداثة مأخوذة في بعديها الفكري والسياسي، بدون اغفال شروط التجربة التاريخية لنشأة مفاهيمها وطريقة اشتغالها وتموضعها، ولئن كانت لغة هابرماس صعبة ومعقدة، كما هو معلوم،

بسبب لجوئها الى التكثيف الشديد والتضمين، فان نقل نصوصه من الالمانية مباشرة الى العربية (وهذا في حد ذاته يستحق التنويه) تطلب بالتأكيد بذل جهد كبير لم يضن به المعرّب جورج تامر، رغم بعض الهنات في الترجمة، والناجمة على الارجح عن حرص المترجم على احترام اسلوب هابرماس، وقد كتب هذا الاخير، مقدمة قصيرة جداً للتعبير عن سروره بصدور ترجمة مرخصة الى العربية لعدد من مقالاته المهمة، وفي هذه المقدمة، يرى هابرماس ان العالم العربي صار بالنسبة الى الاوروبيين، أحد أقرب الشركاء واهمهم. اذ «تربطنا بعضنا ببعض، حضارياً، جذور دينية مشتركة ومراحل فلسفية مشتركة، ولم تمح بعد الآثار التي تركها تاريخ سياسي طويل، صراعي، مليء بالتقلبات، دار حول البحر الابيض المتوسط، وطبع بالانحياز والاستعمار وبعمليات التعلم المتبادلة على السواء، ولا يسعنا ان نغفل عن ان النزاع الاسرائيلي - الفلسطيني الذي ما زال يستعر في قلب العالم العربي انما نشأ، الى حد ما، في قلب اوروبا. لكن الاهم من ذلك هو ان نتأكد من مقاييس التعايش المدني، التي نضع عليها وحدها، رجاءنا في وسط التوترات المتزايدة التي يعرفها المجتمع العالمي التعددي»، اما عن متُون النصوص المنقولة الى العربية، فيرى انها عبارة عن «ابحاث معاينة للزمن، تجمع بين التحليل السوسيولوجي ونظرة معاصرٍ يصدر احكاماً معيارية».

قد يكون مفيداً، ما دمنا في معرض التقديم الاولي والحديث عن انتقال مصطلحات ومفاهيم من لغة الى لغة اخرى، ان نشير الى ان توصيف هابرماس للروابط بين العالم العربي واوروبا، والقول بانها تتموقع «حضارياً» يأتي في معنى يقرب من معنى، بل حتى يرادف «الثقافة» في اللغتين الفرنسية والانكليزية، فنحن نعلم بان مصطلح «الحضارة» Civilization، نشأ في وقت متزامن تقريباً في القرن السابع عشر في فرنسا وفي انكلترا وعندما انتقل هذا المصطلح الى المانيا عاد منها في حلة جديدة هي Culture التي باتت تعني «الثقافة». لذا لا ينبغي ان نستغرب ترجمة جورج تامر للكلمة الالمانية «Kaltar» بكلمة «حضارة» وليس «ثقافة» وذلك للاعتبارات التاريخية اللغوية التي اشرنا اليها، ويسعنا، في هذا الاطار، ان نوافق تامر على ملاحظته، بالاحرى شكواه من ان احدى صعوبات تعريب نصوص مثل هذه تعود الى «افتقار اللغة العربية الى مصطلحات حديثة تقابل ما تتضمنه اللغات اللاتينية من مصطلحات ابدعت مواكبة للتطورات العلمية والاقتصادية والسياسية والاجتماعية». وهذا ما دفعه مشكوراً الى ان يضع في آخر الكتاب كشافاً بالمصطلحات الرئيسية التي يتشكل منها، في معنى ما، جهاز مفاهيم هابرماس.

المقالة الاولى في الكتاب تتناول الحداثة باعتبارها «مشروعاً غير منجز». ويطرح فيها هابرماس اسئلة كبيرة ساعياً الى الاجابة عليها، او الى معالجتها نقدياً على الاقل. انها اسئلة من نوع: «هل انقضى عهد الحداثة فعلاً، كما يزعم اتباع ما بعد الحداثة؟» او هل ان ما - بعد- الحداثة التي يعلن عنها بأصوات متعددة ليست الاّ صوتاً واحدا؟ او كذلك هل ان «ما -بعد- الحديث» ليس الاّ شعاراً، تنقل تحته بطريقة لا تلفت النظر، تلك الآراء ارثها، اعني الآراء التي ما زالت تثير عداء الحداثة الثقافية ازاءها منذ منتصف القرن التاسع عشر؟ يقارب هابرماس هذه المسائل ملتفتا، كعادته، الى الاطار التاريخي الملموس لنشأة الافكار والمفردات وتحولاتها، وراصداً في آن معاً، وجوه الاستمرارية والانقطاع في عملها وكيفية تموضعها، فهو يلحظ ان كلمة او صفة «حديث» استعملت للمرة الاولى في اواخر القرن الخامس، لفصل الحاضر المسيحي، الذي كان قد صار للتو رسمياً، عن الماضي الروماني الوثني، ويرى انه رغم تبدل المضامين «تعبر الجدّة» دوماً عن الوعي الخاص بحقبة، وتضع نفسها في علاقة مع ماضي العصور القديمة، لتدرك ذاتها كنتيجة عبور من القديم الى الحديث».

وفي المحصلة «اعتبر حداثيا» ما يساعد حالية روح

العصر، التي تجدد نفسها بنفسها، على بلوغ تعبير موضوعي، والعلامة الفارقة لآثار كهذه هي الجديد الذي يتجاوزه تجدد الطراز القادم ويلغيه، وفيما يصبح ما يماشي الموضة فقط موضة قديمة، حين يصير ماضياً، يحتفظ الحداثي بعلاقة سرية بالكلاسيكي، ومنذ القدم يعتبر كلاسيكياً ما يستمر عبر العصور. لا تستمد الشهادة الحداثية، بالمعنى المشدد، للكلمة، قوتها هذه من سلطة حقب منصرمة، بل فقط من صحة حالية، مضت، وانقلاب الفاعلية الحاضرة الى فاعلية من الامس انقلاب مستهلك ومنتج في آن معاً، هذا الانقلاب هو الحداثة عينها، التي تخلق كلاسيكيتها (...). ويستعرض هابرماس عدداً من وجوه المسألة: بالرجوع الى مفكرين وكتاب بارزين (بودلير وكانط وماكس فيبر وادورنو واوكتافيو باث..) كمسألة العلاقة بين الحداثة الثقافية والتحديث الاجتماعي، ومشروع التنوير، والاصرار على البعد الجمالي، ويستشهد هابرماس بماكس فيبر للقول بأن خاصية الحداثة الثقافية تكمن في ان العقل الاساسي، الذي عبر عنه سابقاً بصور للعالم دينية وميتافيزيقية، انقسم الى ثلاثة اقسام، لم يعد من الممكن جمعها الا شكلياً. وعلى هذا النحو، شهد العصر الحديث تمييزاً لحقول القيم: العلم والاخلاق والفن، ونشأ مذاك تاريخ داخلي للعلوم ولنظرية الاخلاق ولنظرية القانون وللفن، وهذا التاريخ لا يتكون بالطبع من تطورات مستقيمة، بل هو عمليات تعلم، من ناحية اخرى، راح يتنامى الشرخ بين ثقافة المتخصصين والجمهور العريض «وما ينمو في الثقافة عبر المعالجة والتفكير، لا يصل الى الممارسة اليومية من دون عوامل اخرى، فازاء التعقيل الثقافي يوشك عالم الحياة الذي فقد من قيمة جوهره التقليدي ان يفتقر». في هذا السياق تطور معنى خاص للفهم الجمالي للفن، يجعل الفنان ينتج آثاره لاجل الفن فقط. وقد حصل هذا بعد استيفاء شرطين: «الشرط الاول هو مأسسة انتاج فني متعلق بالسوق، ومأسسة ذوق فني حر من أية غاية، يعبر عنه بواسطة النقد، والشرط الثاني هو الفهم الذاتي الجمالي لدى الفنانين والناقدين، الذين لم يعودوا يعتبرون انفسهم بالدرجة الاولى محامين عن الجمهور، بل مفسرون، يدخلون ايضاً في عملية الانتاج الفني».

في النص الطويل نسبياً الذي يتناول فيه هابرماس قضية تورط مارتين هايدغر مع النازية، وابرز وجوه المناظر المتجددة دورياً» حول هذه القضية، بما في ذلك رصد العلاقة المحتملة بين الموقف السياسي وبين النظرة الفلسفية وعملها، في رصد هذا كله يحافظ هابرماس على سلوك فكري نقدي ويتفادى السقوط في التبسيطات والاستنتاجات التلقائية المتسرعة. فهو يرى ان ما يهم القارئ الالماني المعاصر منذ البداية هو الا يؤدي الكشف عن تصرف هايدغر السياسي الى الحط العشوائي من قيمته، او بالاحرى الا يسمح ببلوغ هذا الحد. واذا كان هايدغر يخضع مثله مثل اي شخص آخر الى حكم المؤرخ، على ما يقول هابرماس، فان هذا لا يعفي من ضرورة التريث في تقييمنا الاخلاقي لتصرفات واهمالات حصلت اثناء الحقبة النازية، لانه ليس باستطاعتنا، نظراً لاننا ولدنا لاحقا، «ان نعرف كيف كنا تصرفنا تحت شروط الدكتاتورية السياسية»، ويستشهد هابرماس بموقف الفيلسوف الالماني الآخر كارل ياسبرز الذي كان في البداية صديقاً لهايدغر قبل وقوع الخلاف بينهما، فقد كتب ياسبرز عام ١٩٤٥ تقييماً يحكم فيه على عقلية هايدغر التي تبدو له «في ماهيتها غير حرة تماماً ديكتاتورية، غير تواصلية» ويرى هابرماس على الفور بان هذا الحكم ينطبق على ياسبرز نفسه ايضاً، ذلك ان هذا الاخير يتبع في احكام كهذه مبدأ صارماً، هو ان كنه الحقيقة الذي يحمله تعليم فلسفي يجب ان ينعكس في ذهنية الفيلسوف وطريقة حياته، كما في مرآة، ويبدو لي ان هذا الفهم المتشدد لوحدة الشخص وآثاره الفكرية ليس عادلاً في حق استقلالية الفكر، ولا حتى في ما يتعلق بأثره التاريخي». وبقوله هذا، لا يريد هابرماس بالطبع ان ينكر وجود أية علاقة بين الأثر الفلسفي وسياق نشوئه

في سيرة الفيلسوف، ولا ان ينكر «مقدار المسؤولية التي يتحملها مؤلف يمكنه ان يرد، وهو على قيد الحياة، على نتائج لم يقصدها، سببها ما صدر عنه من كلمات».

فالمسألة هي ان اعمال هايدغر كانت قد انفصلت منذ زمن عن شخصه، وينطبق هذا خصوصاً على كتاب «الكينونة والزمن» الذي صدر العام ١٩٢٧، والذي يعتبر بحق من ابرز الأعمال التي شقت طريقاً جديداً للفلسفة المعاصرة، ففي هذا العمل، صهر هايدغر بطريقة جديدة الحركات الفكرية المتنافسة آنذاك، وهذه البداية الجديدة تشكل «الفاصل الاعمق في الفلسفة الالمانية من بعد هيغل».

ولا يمنع هذا التقرير لأهمية هايدغر من ملاحظة ان جهد هذا الاخير انصب على بعد واحد لتاريخ الميتافيزيقا والتجريد من علائق الحياة الاجتماعية أتى بنتائج، تتناول استعمال هايدغر، غير المصفى من ناحية علم الاجتماع، لتفسيرات للزمن رائجة. وبالقدر نفسه الذي اختفى فيه التاريخ الواقعي خلف «التاريخية» استطاع هايدغر ان يقبل استعمالاً ساذجاً - متبجحاً لتشخيصات للحاضر مجهزة لهذه الغاية فقط».

يرصد هابرماس، مستنداً الى اعمال مختلفة تتعلق بالمسار الفكري لـ هايدغر، المحطات التاريخية لسيرة هذا الاخير، بغية التقاط وجوه العلاقة الداخلية بين النظرة الفلسفية نفسها وبين مؤثرات الزمن التاريخي وازماته، ويدخل في هذا السياق، التنويه بالازمة الدينية التي اعترت هايدغر ونشأته الكاثوليكية العام ١٩١٧، ويفهم من هذه الازمة ان موقف الالحاد المنهجي لدى هايدغر لم يغلق أفق الخبرة المسيحي تماماً. المحطة الثانية هي ازمة العام ١٩٢٩ التي أدت الى انهيار جمهورية ويمار. وفي العشرينيات انتشرت في اوساط النخبة المتعلمة الاكاديمية ايديولوجية الماندرين، وانطوت هذه الايديولوجيا على فهم الاكاديميين لانفسهم كنخبة المجتمع، وعلى عبادة الروح، وتصنيم اللغة الأم، واحتقار كل ما هو اجتماعي، وغياب رؤية سوسيولوجية.. ويستفاد من هذا ان هايدغر عطل على نفسه منذ البداية امكانية العبور من التاريخية الى التاريخ الواقعي، وذلك بامساكه الحال الاساسية الثابتة «للكينونة الهنا»، وبالمقارنة مع نظرية المجتمع يلحظ هابرماس فارقاً جوهرياً، هو ان نظرية المجتمع تستوعب ذاتها من خلال سياق تاريخي محسوس، يمكن لبحث العلوم الاجتماعية ان يتطرق اليه «بينما يرتفع فكر انطولوجيا ثوابت الكينونة الى حقل نشوء، سام، سابق، لا يطاله اي ادراك تجريبي (ولا حتى حججي)، وتسود في هذا الحقل الفلسفة وحدها. ولذلك يمكنها ان تدخل، من غير حرج، في ارتباط قاتم مع تشخيصات زمنية غير مختبرة علمياً. وهذا ما سهل تركيز التفكير الوجودي على مقولات «المصير» و«القدر» و«الجماعة»، واعلاء شأن القادة المخلصين شريطة الانصياع لهم، في هذا السياق تولى هايدغر رئاسة الجامعة الالمانية في الثلاثينيات، متخلياً عن الفلسفة الاكاديمية. وقبول هايدغر بالامر «نابع من فهمه النخبوي للجامعة الالمانية الذي يتبع تقليد الماندرين، ومن تصنيم الروح بلا حدود والتقدير الذاتي الرسالي الذي سمح برؤية دور التفلسف الخاص في اطار علائق مصير اخروي للعالم فقط. انه، لعمري، الجنون الخاص باستاذ جامعة الماني، ما اوحى لهايدغر بفكرة ان يريد قيادة القائد، وهذه الاحداث لم تعد اليوم قابلة للجدل».

في مقالته المكثفة لالتقاط وتحليل الظواهر الكبرى للقرن العشرين، يشير هابرماس في البداية الى النمو السكاني، والى تبدل بنية، العمل، والى برنامج الانجازات العلمية التقنية. ويناقش هابرماس ثلاث قراءات للقرن العشرين الوجيز (١٩١٤- ١٩٨٩) الذي جاء في اعقاب قرن تاسع عشر طويل (١٧٨٩- ١٩١٤)، والقراءة الاولى ماركسية وهي للبريطاني اريك هوبسباوم، والثانية ليبرالية على الضد من التوتاليتاريات، اما الثالثة الموصوفة بانها ما - بعد- الفاشية فهي ترى القرن قابعاً في ظل «حرب صليبية ايديولوجية ناشبة بين احزاب ذوات عقلية واحدة، ولو لم تكن على المستوى نفسه».

وتدل معظم التقييمات الفكرية الكبرى على ان «ظواهر العنف والبربرية تحدد شعار هذا العصر». على ان هابرماس يشكك في صلاحية القراءات الثلاث هذه، لان تقطيع القرن العشرين الوجيز يجمع بين فترة الحربين العالميتين وفترة الحرب الباردة جاعلاً اياهما وحدة واحدة، ويوحي بوجود سياق متجانس لحرب، لم تتوقف مدة ٧٥ سنة بين الانساق والانظمة والايديولوجيات «وبهذا يفقد ذلك الحدث اهميته الذي لا يقسم القرن فقط من ناحية زمنية، بل من ناحية اقتصادية وسياسية، وبالدرجة الاولى من ناحية معيارية كحد فاصل: اعني هزيمة الفاشية، الى ذلك، يرصد هابرماس ثلاثة تطورات سياسية رئيسية، بحسب ما وصفها هوبسباوم، وهي الحرب الباردة، انهاء فترة الاستعمار، وبناء دولة الرخاء في اوروبا، ويتوسع هابرماس في معالجة النقطة الاخيرة في نصه هذا وفي نص آخر حول «أزمة دولة الرخاء واستنهاك الطاقات الطوباوية»، وذلك ان الحل المعقول الذي جلبته دولة الرخاء طوال عقود ما بعد الحرب، يواجه اليوم، منذ العام ١٩٨٩ على الأقل، تحدياً كبيراً من قبل العولمة. فالدول لا تستطيع في اطار اقتصاد معولم ان تحسن قدرة «مواقعها» على المنافسة الدولية الا عن طريق التحجيم الذاتي لقدرة الدولة على تشكيل الاقتصاد، هذا ما يبرر سياسات «التنقيص»، التي تؤذي الترابط الاجتماعي وتضع الاستقرار الديمقراطي على المحك، وفي ظل الوضع العولمي لا يبقى للدولة القومية الكثير من الخيارات. فثمة خياران يسقطان، وهما سياسة الحماية، والعودة الى السياسة الاقتصادية الموجهة بحسب الطلب، فتكاليف حماية الاقتصاد المحلي ستبلغ حداً غير مقبول به تحت ضغط الظروف الاقتصادية العالمية السائدة، هذا اذا ظل التحكم بتحركات رأس المال ممكناً، وفي كل الاحوال، «تخرب عولمة الاقتصاد تركيبة تاريخية، جعلت الحال الوسط الذي أتت به دولة الرخاء ممكناً الى حين. وهذا الحل الوسط أبقى التكاليف الاجتماعية ضمن حدود مقبولة، حتى لو كان ليس بالحل المثالي على الاطلاق لمشكلة كامنة في الرأسمالية». ولهذا الاعتبار لم يعد ممكناً الاستمرار في انجاز وظائف دولة الرخاء، الا اذا انتقلت هذه الوظائف من الدولة القومية الى وحدات سياسية، تستطيع اللحاق، الى حد ما، بالاقتصاد الذي يتعدى حدود الدول القومية، هذه المسألة وتبعاتها يدرسها هابرماس في نصوص مخصصة لقضية المواطنة والهوية القومية، واضفاء الشرعية بواسطة حقوق الانسان، وخصوصاً في دراسة شيقة جداً حول «التشكيلة ما بعد القومية ومستقبل الديمقراطية».

ففي هذه الدراسة، يرى هابرماس ان ثمة توافقاً في الرؤية، لأسباب مختلفة، بين مذهب ما - بعد- الحداثة والمذهب الليبرالي الجديد. مضمون هذه الرؤية هو ان عوالم حياة الافراد والمجموعات الصغيرة تتبعثر مثل «المونادات» (الوحدات الجزئية) عبر شبكات ممتدة عالمياً ومنسقة وظائفياً، بدلاً من ان يغطي بعضها بعضاً على دروب الدمج الاجتماعي، مشكلة وحدات سياسية اكبر حجماً وذات طبقات اكثر عدداً، ويعتبر هابرماس انه كما يستحسن التريث ازاء الطوباويات الرجعية التي تدعو الى الاغلاق الاجتماعي، يستحسن ايضاً التريث امام اسقاطات الفتح الذي يدعي انه فتح تقدمي، ما نحتاجه بالاحرى هو تحسس لذلك التوازن الفعلي بين الفتح والاغلاق، هذا التوازن الذي تتصف به المحطات الاكثر نجاحاً في تاريخ التحديث الاوروبي.

اذ لن يكون في استطاعتنا مواجهة تحديات العولمة بطريقة عاقلة، الا اذا نجح تطوير اشكال جديدة للتوجيه الذاتي الديمقراطي للمجتمع في التشكيلة ما - بعد- القومية. ولا يعول هابرماس على النخب الحاكمة، بل على قوى نابعة من المجتمع المدني وقادرة رغم الصعوبات الكبيرة، على بناء وعي عالمي لمواطنين عالميين.

حسن شامي